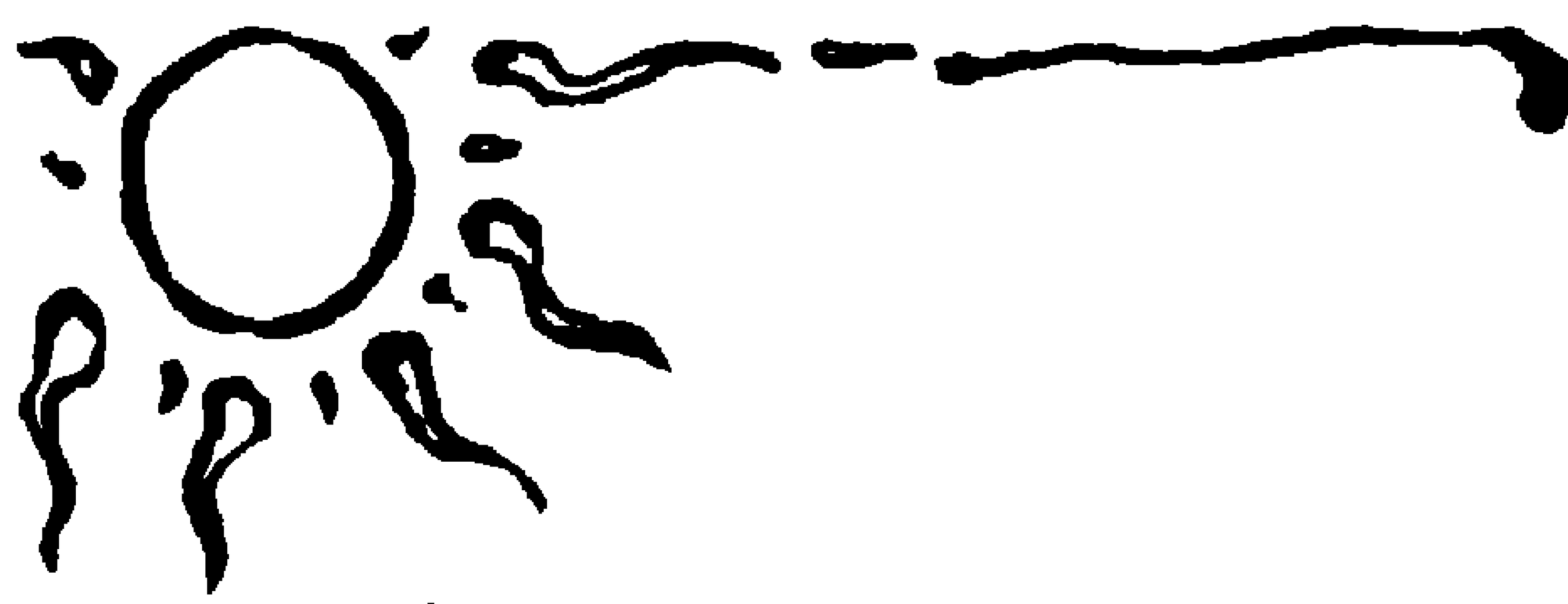
دراسات
فى الفلسفة اليونانية

دكتور
محمود مراد



تليفاكس: ٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ الإسكندرية

دراسات فى الفلسفة اليونانية



الناشـــــــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنـــــــــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد - مساكن درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفـــــــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com

dwdpress@biznas.com

Website

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب: دراسات فى الفلسفة اليونانية

المؤلـــــف: د. محمود مراد

رقـم الإيـداع: ١٤٨٢٠/ ٢٠٠٣

الترقيم الدولى: 4 - 381 - 327 - 977



دراسات في الفلسفة اليونانية

دكتور

محمود مراد

أستاذ الفلسفة اليونانية المساعد

بآداب سوهاج

الطبعة الأولى

٢٠٠٤م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

مقدمة:

كثيراً ما كان طلبتي يسألونني في المحاضرات التي أدرسها لهم عـن الفائدة التي من الممكن أن تعود عليهم من دراسة الفلسفة اليونانية في العصر الحالي وقد مر على أفكار هذه الفلسفة آلاف السنين وتغيرت الأحـوال والظروف بيننا وبين اليونان تغيراً هائلاً . وكنت أجيب على هـذا السـؤال في معرض المحاضرة إن كان وقتها يسمح بذلك ، وفي بعـض الأحيان الأخرى كنت أرجئ الإجابة عليه إلي محاضرة أخرى مستقلة إن كان وقت المحاضرة نفسه لا يسمح بالاستفاضة .

فلمـاذا إذن نـدرس الفلسـفة اليونانية ونطالع مؤلفاتها وندرسها للطلاب في عصرنا الحاضر ؟؟ الواقع أنني لن أجيب على هذا السؤال الإجابـة التقلـيدية المعتادة ، والتي تقول إن الفكر اليوناني فكر بشري راقـي ، ظهر في فترة تجلى حضاري غربي لن تتكرر أبدا بعد ذلك ، وأن أثـر هـذا الفكـر لا يزال قائماً حتى يومنا الحاضر. فيجب علينا دراسـته لأنـنا لا نزال تحت تأثره شئنا أم أبينا . إننا ندرسه لأنه فكر عقلاني ، والعقل هو الذي يميزنا كبشر عن بقية الكائنات ، فيجب علينا أن ندرسـه لأن فيه تحقيقاً لذتنا نحن كبشر ، وتجسيداً لوظيفة الإنسان ككائـن مـتأمل ومفكر فى هذا الكون . والتخلي عن دراسة هذا الفكر العقلانـي الخالص فى أي مرحلة من مراحله هو تخلي فى ذات الوقت عـن إنسانية الإنسان . الفلسفة هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والكائنات الأعجمية ، وفي دراستها توحد للإنسان مع ماهيته .

كمـا أنـنا لـن نجيب على هذا السؤال الإجابة المنطقية العقلية الصـرفة ، والتي دشنها أرسطو في المقولة الشهيرة والمنسوبة إليه مع

أنــه لـم يقلها بحرفها بل قالها بمعناها ، وهي التي تقول "لنتفلسف إذا اقتضــى الأمــر التفلسف ، وإذا لم يقتضى الأمر التفلسف ، فلنتفلسف لنثبــت أن التفلســف لا ضــرورة له." أي أن الفلسفة أمر قائم في كلتا الحالتيــن ، فــي حالــة التسليم بها والقبول لها ، وفي حالة معارضتها والهجــوم عليها . فحتى من يهاجم الفلسفة بوجه عام ، وليست الفلسفة اليونانــية وحدهــا ، هــو في هجومه يمارس الفلسفة ويؤيدها دون أن يشعر. حيث ينطوي موقفه هذا على فلسفة خاصة. والا فلماذا يهاجمها ؟؟ إنــه يهاجمهــا لأن لديه تصوراً أو مبادئ أخرى تتعارض مع هذه المبادئ التي يعلنها هذا الفيلسوف الذي لا يرضي عن فلسفته ويهاجمها. إنــنا نمارس التفلسف دون أن ندري في كل أمور حياتنا ، لأن الفلسفة في معناها الواسع موقف أو مبدأ يتخذه الإنسان فى أي موقف يواجهه ، إنها بعني أخر أسلوب حياة وكل واحد منا له أسلوب حياته الخاص الذي بــناه حسب تصوراته . لكل واحد منا فلسفته الخاصة والتي قد لا يكون شاعراً أنه يمارس الفلسفة فيها .إننا نمارس التفلسف حتى ونحن نهاجم الفلسفة ، وقد كان الإمام أبو حامد الغزالي خير تعبير عن هذا الموقف. حيــث كان فيلسوفاً أشد فلسفة من الفلاسفة أنفسهم وهو يهاجم الفلاسفة ويتــنكر لمذاهبهم في كتبه وأشهرها كتابه "تهافت الفلاسفة". فقد أستخدم منهج الفلاسفة في الهجوم عليهم ، استخدم العقل في الهجوم على الإبداع العقلي .

لا لــن نجيب على السؤال السابق بهذه الإجابة أم تلك ، بل سوف تكــون إجابتــنا علــيه إجابة واقعية عملية . إننا عندما ندرس الفلسفة

اليونانية ــ بل ويمكن القول عندما ندرس الفكر السابق علينا بوجه عام ــ يحركنا نحو دراستها هدفان :

الأول : أنــنا نريد أن نستفيد من تجارب السابقين علينا العقلية ، فنأخذ مــنها ما يوجد فيها من أفكار نافعة لواقعنا الذي نعيشه ، مفيدة لــنا في حياتنا العملية . فما يتفق معنا من هذا الفكر ومع بيئتنا العقلية والأخلاقية والدينية قبلناه وحمدنا لليونان هذا الصنيع ، فقد كفونا مهمة ثقيلة . أما ما يختلف مع واقعنا ودينا وأخلاقنا نبذناه وطرحناه جانباً. وقد عبر الإمام الشافعي عن ذلك بقوله " كــل واحــد يُؤخذ منه ويُرد عليه ، ماعدا المعصوم صلي الله عليه وسلم ."

الثانــي: كما أن الفلسفة اليونانية لها فائدة أخري تحتم علينا دراستها ؛ هــي أنهــا تظهر لنا الأخطاء وأوجه الزلل التي وقع فيها من ســبقونا مــن اليونان ، فنتحاشاها بدورنا ولا نقترب منها في حياتنا الراهنة . لا شك أن الإنسان يستفيد من أخطاء السابقين ، بألا يقع فيها هو نفسه مرة أخرى ، والا لكان أحمقاً .

إن الفلاســفة اليونان أشبه ما يكون بمجموعة من المكتشفين الأول لأرض جديــدة (الفكــر العقلاني البشري)، ووضعوا أيديهم فيها على أشــياء جميلة رائعة ، كما أنهم في ذات الوقت ارتكبوا بعض الحماقات والأخطاء على هذه الأرض البكر . ونحن بالنسبة إلي هؤلاء مجموعة مــن الــناس مكتوب عليها أن تذهب إلي نفس هذه الأرض ، ومكتوب عليــنا أيضا (باعتبارنا بشر) أن نسلك نفس الطريق الذي سلكه هؤلاء الفلاســفة اليونان من قبل ، لأنه ببساطة الطريق المستقيم إلي الأرض

التـــي نحلم بالوصول إليها . المنطق العقلي يقتضي هنا منا نحن الأتباع أن نـــدرس ونـــتعرف علـــى ما الذي فعله المكتشفون الأول على هذه الأرض فنســـتفيد مـــنه إن كـــان نافعاً ، ونتعرف في ذات الوقت على الأخطاء والحماقات التي فعلوها قبلنا وأوردتهم مورد التهلكة فنبعد عنها ونتحاشى الاقتراب منها حتى لا نضل الطريق مثلما ضلوا هم من قبل .

إن الســـائح الذي يذهب إلي زيارة بلد أجنبي عليه لأول مرة أن يصطحب معه خريطة تفصيلية لهذه البلد ، لكي يعرف الأماكن الجميلة التـــي يجـــب أن يذهب إلي زيارتها ، ليستمتع بمنظرها ، ويعرف في الوقـــت ذاته الأماكن القبيحة السيئة فيتحاشى الذهاب إليها ، فلا يتضرر ويـــتأذى من رؤيتها . فإذا كان يتعين علينا أن نسلك نفس الطريق الذي ســـبقنا اليونانيون إلي السير فيه، فادعى علينا قبل أن نسلك هذا الطريق أن نعـــرف الخـــريطة الدقـــيقة له ولتفاصيله ، وأن نعرف أين مواطن الســـلامة وأيـــن مواطن الندامة فيه ، أن نعرف ما الذي فعله السابقون عليـــنا الذين ساروا في نفس الطريق من قبل ، لكي نستفيد من تجاربهم وخبراتهم .

صحيح أنه قد يُؤخذ علينا في هذه الحالة أننا نقع فى عيب النظر إلي الماضي من منظور الحاضر ، وأننا نتخذ من حاضرنا معياراً نقيم بـــه الماضي مع أن هذا الأخير مختلف عنه ، وهي مفارقة لا تجوز . فالماضـــي ماضي والحاضر حاضر ولا يصح اتخاذ أحدهما حكماً على الأخـــر ، والا نكـــون قد ظلمنا الفكر اليوناني ، وحاكمناه محاكمة غير عادلة ، ولم نراع ظروفه وملابساته التي ولا شك تختلف اختلافاً شديداً عن ظروفنـــا الحاضـــرة . صحيـــح هذا الاتهـــام من الوهلة الأولي ،

ونكــن مــن الممكــن دفــع هذا الاتهام بالقول أننا في النظر إلي الفكر اليوناني نظرة معاصرة لا نظلمه في حقيقة الأمر ، بل نسعى إلي جعله متجدداً يتواكب مع المستجدات المعاصرة، وليس أسيراً لقواعد أكاديمية مــتحجرة . نحــاول جعلــه حــيوياً يتماشى مع المستحدثات . كما أن الاخــتلاف الكبــير بين ظروفنا الحالية وبين ظروف وملابسات الفكر اليونانـــي أدعـــى أن يجعلـــنا نمحـــص ونفحص وندقق في هذا الفكر لنســتخرج مــنه الغث والثمين ، لا أن نقبله بجملته ، والا لكنا نقع في عيــب أشـــنع من العيب الذي نُتهم به ، وهو عيب تجاهل الواقع الماثل أمامنا، والعيش في أحلام الماضي التي لن تعود .

وقــد كــان هــذا المنطلق ــ أي منطلق محاولة إلباس الفلسفة اليونانــية لباس المعاصرة ــ هو المحرك الأساسي وراء هذا الدراسات التــي بين يديك عزيزي القارئ . فالدراسة الأولي تنصب على مذهب الواحديــة الماديــة لــدي أحــد تلاميذ المدرسة الأيونية وهو "ديوجين الأبوللوني " . أي تلمس جذور المذهب المادي عنده. أما الدراسة الثانية فهــي محاولــة اكتشــاف فلســفة تنويرية معاصرة في فلسفة وأشعار كســينوفان الكولوفونــي ، ذلــك الشاعر المرهف الذي شاع عنه كونه شــاعراً دينــياً فقط وليس فيلسوفاً ، وهذه الدراسة تعمل على إثبات أنه فيلســوف تــنويري مــن العــيار الثقيل ، والذي سعي إلي نشر أرائه المستنيرة حول الديانة اليونانية القديمة ، وهدم ما تمتلئ به من أساطير وخرافات لا تتفق مع العقل السليم .

ثــم ينــتقل الكتاب بعد ذلك إلي أفلاطون ، فيحاول فى الدراسة الثــالثة منه أن يدرس زاوية معاصرة لنا من فكر أفلاطون ، زاوية لها

ارتباطها الوثيق بالواقع المعاصر الذي نعيشه ، إنها زاوية الحب ، تلك العاطفــة الإنســانية النبــيلة ، وذلك من خلال تتبع الدور الذي أفرده أفلاطون للجمال في نظريته للحب . وهي مشكلة لا تزال تؤرق الإنسان المعاصــر فــي يومنا ، فلا نزال نتسأل ونتباحث إلي اليوم حول ما إذا كــان الجمال الجسدي هو العنصر الأساسي في قيام الحب بين طرفين مــن البشــر ، أم أن العامل الأساسي في الحب بين الرجل والمرأة هو الجمــال الروحي؟؟وننقســم إلي فريقين أو ثلاث، فريق يؤيد القول بان الجمال الجسدي هو عامل الجذب الرئيسي في الحب ، وفريق آخر يقول إنه الجمال الروحي هو أساس قيام الحب ، وربما وجد فريق ثالث يقول بــأن العامل الجوهري في قيام الحب هو الجمال الروحي المقترن بشئ من جمال الجسد .

تأتي بعد ذلك الدراستان الرابعة والخامسة من الكتاب ، وتنصبان حــول عمــلاق الفكر اليوناني ، إن لم نقل المعلم الأول للبشرية وهو أرســطو ، وتدور الدراسة الأولي من هاتين الدراستين ـــ وهي دراسة طبيعية ـــ حول الدور الذي تلعبه العلية في طبيعيات أرسطو ، وتسعي إلــي عقــد مقارنة بين تصور العلية عند أرسطو وبين العلية فى الفكر الحديــث والمعاصــر . أما الدراسة الثانية فهي دراسة سياسية تحاول الكشــف عن الجديد والعصري في موقف أرسطو من الرق ، وهل كان أرسطو مؤيداً للرق على طول الخط ـــ كما هو شائع عنه ، أم أنه وقف مــن الــرق موقفــاً متأرجحاً ، تارة يؤيده وأخري يعارضه ؟ في حين تنصــب الدراســة السادســة والأخيرة من الكتاب حول فكرة في غاية الأهمــية والمعاصرة فى ذات الوقت، وهي فكرة العولمة ، حيث تعمل

هـذه الدراســة على تتبع جذور العولمة عند مدرسة فلسفية يونانية في العصر الهيلينستي وهي المدرسة الرواقية اليونانية . فقد كانت الرواقية تـروج للأخوة العالمية بين كل كائنات الكون ، وحاولت ــ كما سوف نرى ــ أنها تقيم العولمة على أسس إنسانية أخوية ودية ، وليست أسسا احـتكارية اقتصـادية استعمارية كما هو الحال بالنسبة للعولمة والنظام العالمي الجديد في عصرنا الحالي .

وأخيراً أرجو أن يجد القارئ جديدا ومفيدا له في حياته المعاصرة في هذه الدراسات المعاصرة لفلسفات وأفكار يونانية قديمة .

د. محمود مراد

الدراسة الأولي

الواحدية المادية
لدى
ديوجين الأبولوني

مقدمـة:

ظهرت في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م حركة إحياء للمذاهب الأيونية الواحدية القديمة؛ كرد فعل للمنحى الجديد الذي كانت الفلسفة قد بدأت تتخذه آنذاك في تكريس الجهود لدراسة الإنسان بدلاً من دراسة الطبيعة علي يـد كـل من السفسطائيين وسقراط . وكان أبرز أعلام حركة الإحياء هذه: ديوجين الأبوللونى "Diogenes of Apollonia" وهيبو الساموسى "Hippo" الـذي يتابع طاليس وقال بالماء، وادايوس الهميرى "Idaeus of Himera" الـذي أكـد مـثل أنكسـمنيس علـي الهـواء أصلا للعالم ، وأرخيلاوس "Archelaus" تلمـيذ أنكسـاجوراس . حقاً لم تكن هذه الحركة بالقوة التي تمكـنها مـن وقـف تحول الفلسفة إلي وجهتها الجديدة، كما أنها خلت من عنصري الأصالة والابتكار إلي حد كبير واعتمدت علي التلفيق والانتقاء من الأقدميـن. إلا أن جدارتها تكمن في أنها كشفت عن الحيوية المتجددة للفكر الأيونـي وبقاءه علي الساحة الفكرية آنذاك ، كما كانت قناة اتصال بفضلها وصـل هـذا الفكـر إلـي الفلسفات الهللينستية التالية خاصة إلي الرواقيين والابيقوريين.

تـتابع الدراسة الحالية ما قام به علم من أعلام هذه الحركة - ألا وهو ديوجيـن الأبوللونـى- من إحياء لواحدية أنكسمنيس المادية ، ورده علي دعـاة الكثرة المعاصرين له . فإذا سأل سائل: ولماذا ديوجين دون غيره من هؤلاء الأعلام؟ كانت الإجابة :-

أولاً : لأنه أبرز أعلام هذه الحركة ووصلتنا معلومات وافية عنه، ووصلنا الكثير من أقواله أكثر مما وصل إلينا من المفكرين الملطيين أنفسهم.

ثانياً: أنـــه كـــان الوحيد بينهم الذي جمع بين الآصالة والمعاصرة "حيث سـعى بمهـارة للتوفيق بين الواحدية الأيونية وبين التيارات الفكرية المعاصرة له خاصة انكساجوراس والذريين".[١] بل وأقام جزءاً كبيراً مـن مذهبه علي المعارف العملية والطبية والفسيولوجية المعاصرة له وكان علي إلمام عظيم بها .

ثالثا: أنه أول من صاغ النزعة الغائية في الطبيعة الصياغة الكاملة لها، بل يمكننـا أن نقـول مـع بارنيس" "إن معرفتنا بغائيته أكمل بكثير من معرفتنا بغائية أنكساجوراس الأسبق عليه".[٢]

يجمـع فـريق كبير من المؤرخين علي أن أبولونيا Απολλωνία وطنه هي المستعمرة التي أقامها الملطيون في أسيا الصغرى وليست المدينة الكريتـية التـي كانت بهذا الاسم [٣]. وأغلب الظن أن كتابه "في الطبيعة" περὶ φύσεως والـذي طالعـه سمبليقوس وأقتبس منه كل الشذرات التي وصـلتنا لديوجيـن كان هو كتابه الوحيد . أما الكتب الأخرى التي نسبها له الـبعض مـثل "في طبيعة الإنسان" περι ἀνθρώπον φύσεως وفي الأرصاد الجوية Μετεωρολογία غيرها فمن المرجح أنها كانت عنا وبين لكتـب فرعية تألف منها هذا العمل . [٤] ويمكننا أن نحدد فترة ازدهاره في

1- W. K .C. Guthrie :- A history of Greek Philosophy , Vol 1 ,Cambridge, At the University press, 1962 ,p. 361.

2 - J . Barnes :- The pre-Socratic Philosophers , Routledge & Kegan Paul, London, 1982 ,p.568.

3 - J. Burnet :- Early Greek Philosophy, 4th ed , Adam & Charles Blak, London,1975, p.352. and vide : -
K. Freeman: - the pre-Socratic philosophers .2nd ed . Basil Blackwell. Oxford. 1959. p.279.

4 - J.E. Erdman :- A history of Philosophy, vol 1, trans by : W.S. Hough, George Allen & Unwin ltd. London, 1922,p. 24.

ضـــوء مـــا ذكـــره ديوجيـــن الأثـــرتوس من أن الأبوللونى كان معاصراً لأنكساجوراس واصغر سناً منه وانه زار أثينا وتعرض للاضطهاد فيها . (٥) وفي ضوء سخرية أرستوفانيس منه في "السحب" ٤٢٣ ق.م بأنها كانت بين عامـــي ٤٣٠ – ٤٤٠ ق.م (٦). ومـــن المســـتبعد مـــا رواه أنتسنيس من أن ديوجين الأبوللونى قد استمع لدروس أنكسمنيس، إذ مرد ذلك للخلط التاريخي لبعد الفارق الزمني بين الاثنين . (٧)

اتبع ديوجين في نزعته الواحدية هذه نهجاً توفيقياً، فحاول التوفيق بين "الهواء" المادة الأولي لدى أنكسمنيس وبين "العقل" لدى أنكساجوراس . وأخذ القـــول بـــالخلاء والدوامـــة الكونية من ليوقيبيوس. وجاءت نظريته بسيطة الأســـلوب واضـــحة المعـــنى لتكون خير شاهد علي ما وصى به هو نفسه بضرورة أن يأتي عرض الموضوع واضحاً بسيطاً قائماً علي بديهيات مسلم بها من الجميع . (٨)

ولكن لماذا آثر ديوجين الأبوللونى القول بالواحدية المادية في عصر كانـــت الكلمة العليا فيه لدعاة الكثرة كأنبا دقليس وأنكساجوراس والذريين؟؟ ألـــيس هـــو بذلك يناقض المبدأ الذي أرساه بضرورة الاعتماد علي بديهيات مســـلم بها؟؟ لم يخالف ديوجين في الواقع مبدأه بل علي العكس أراد إن يرد

---

5 - Diogenes Laertius :- Lives of eminent Philosophers .vol 1. trans by : R.D.Hicks. Harvard University press. 1972. B1X. 57.p.469.

6 - G.S.Kirk & J.E.Raven :- Pre-Socratic Philosophers, Cambridge University press, 1963. p.434.

7 - J.Burnet : - op cit ,p.353. N1.

8 - K. Freeman :- Ancilla to the pre-Socratic Philosophers. Basil Blackwell. Oxford. 1948. fr 1, p.87.

معاصـــريه إلي الأسس البديهية الأولي للفلسفة اليونانية الجديرة في رأيه بأن تبنى عليها كل فلسفة تالية.

لقد آثر ديوجين الواحدية لمبررات لعل من أبرزها :ـــ

أولاً: بدت له هذه الواحدية تقضى علي الخلافات وأشكال التناقض التي رأى معاصـــريه يقعون فيها. أو كما يعبر عن ذلك بقوله "يستحيل خروج الأشياء إلــي الوجــود؛ وفــناءها مــنه وتأثير بعضها علي البعض الأخر بالنفع أو بالضـــرر وامتزاج بعضها بالبعض لو كانت هناك كثرة في المبادئ الأولي وأن هـــذه الأشياء لا تنتمي جميعاً إلي جوهر واحد يتميز بالعديد من الصور والـــتحولات". (٩) فلـــن يكـــون هناك فعل ولا انفعال ولن ينبت النبات من الأرض ولـــن يولد الحيوان. وقد أطرى أرسطو نفسه هذا الرأي بقوله "وفي هـــذا الصدد كان ديوجين علي صواب عندما أكد علي أنه مالم تكن الأشياء جمـــيعاً آتـــية من مادة واحدة فلن يحدث علي الإطلاق الفعل والانفعال بين الأشـــياء فلـــن يتحول الحار إلي بارد ولا العكس." (١٠) ود يوجين يعتمد في مـــبرره هذا -كما يقول بارنيس- علي مقولة ديمقريطس "الشبيه يؤثر علي الشـــبيه" ، فيجـــب أن يكـــون مـــا يؤثر وما يتأثر من جوهر واحد لأنه من المستحيل علي الأشياء المختلفة المتمايزة أن يؤثر أحدها علي الأخر (١١).

ثانـياً: لـــو قلـــنا بالكثرة بين المبادئ الأولي، سوف يغدو التناغم الملموس دائمـــاً بين جوانب العالم المختلفة محض سخافة. ينهار كل هذا النظام الدقيق

---

[9] - Ibid, fr 2,p.87. & J. Burnet :- op cit , fr 2 ,p. 353.

[10] - Aristotle :- On Generation and Corruption, trans by : H.H Joachim. B 1, Ch6, 322b21 p. 420.

[11] - J. Barnes :- Op cit, p.571.

القـــائم فـــي الوجـــود. فهـــذا الــنظام الغائي في الطبيعة المعتمد علي العلل والمعلـــولات من عمل مبدأ واحد عاقل ولا يمكن أن يكون من عمل مبادئ عدة (١٢) .

ثالثاً: أثر ديوجين الواحدية لإيمانه بمبدأ الإيليين في إنكار الكون والفساد.

فقـــد روى ديوجيـــن لائرتوس أن الأبوللونى "أكد علي أنه لاشيء يأتي إلي الوجـــود ولم يكن من قبل موجوداً كما لا يفنى شيء إلي اللا وجود(١٣)". لقد رأى ديوجين أن تصورات معاصريه أنصار الكثرة ليست بمأمن من هجمات الإيليـيـــن، ولا تدحـــض أدلتهم، فرأى أن المخرج من أحبولة الإيليين يكون بـــالعودة إلـــي الفرض البسيط القديم والذي اتفق عليه الجميع وهو انه أياً ما كان الشيء الذي يوجد وآيا ما كانت التغيرات الظاهرية التي تحل عليه، فمن المحـــتم أنـــه يظل في الأساس علي ما كان عليه من قبل"(١٤).غير أن إيمان ديوجيـــن بهـــذا المـــبدأ الإيلـــى أوقعه هو نفسه في صعوبة تهدد مذهبه كله بالانهـــيار إنها الحجة الإيلية القائلة لا توجد أي طريقة من الممكن أنه يخرج بهـــا عالم التغير والحركة من عالم الوحدة. وكان الذي ألقى بطوق النجاة – علـــي حـــد تعبـــير جـــثرى- إلي ديوجين من هذه الصعوبة هو ليوقيبيوس Leucippus فـــي قوله بالخلاء ورفض مساواة الإيليين بين الخلاء وبين الـــلا وجود(١٥)". فقال ديوجين بالخلاء ليخرج من هذا المأزق وليجعل هناك مجالاً تتحول منه المادة الأولي من الوحدة إلي التعدد.

12-W.Jaeger : - The Theology of the Pre-Socratic Philosophy, at Clarendon press, Oxford, 1948,p. 165.

13 - Diogenes Laertius :- op cit, vol 1, B1X, 57, p.471.

14 - W.K.C. Guthrie :- Op cit, p.367.

15 - Ibid, p.368.

رابعاً: كما أن ديوجين وجد الثنائية التي قال بها أنكساجوراس "العقل المفارق + المادة" غير مقنعة؛ إذ لا وجود في رأيه لها. وإنما الذي يوجد مادة أولي وكل الأشياء تحولات لها والعقل نفسه كامن فيها. لقد كانت المادة لدى ديوجين كما كانت لدى أسلافه الأيونيين مفعمة بالحياة والشعور. والعقل يعمل عمله في الطبيعة من الداخل. أما أنكساجوراس فقد فصل العقل عن المادة فصلاً تاماً مما أوقعه في رأى ديوجين في صعوبة كيف يمكن للعقل أن يحدث أي تأثير علي عالم مكون من عناصر متداخلة معاً إذا كان هذا العقل نفسه مفارقاً لها؟؟ (١٦)"

ويمكننا استعراض جوانب الواحدية المادية لدى ديوجين في النقاط التالية:

أ- الهواء مادة الوجود الأولي. ب- الهواء ونشأة العالم.

جـ- الهواء والألوهية. د- الهواء والنفس والأحياء.

وسوف نتناول كل جانب بشيء من الإيضاح:

أ- الهواء مادة الوجود الأولي:

كان الجوهر الباطني لأي شيء لدى ديوجين هو الجوهر الباطني لكل شيء أخر، لايمكن إلا أن يكون واحداً. كل شيء متماثل في الواقع أما التغيرات والاختلافات المشاهدة فليست إلا تحولات في المادة الأولي. والتغير الكوني مجرد تغير سطحي فحسب، وليس هناك نشوء لأي أشياء جديدة.

نادى ديوجين الأبوللونى إذن بالرأي الأيوني الذي يرى ضرورة أن تكون مادة العالم الأولي جوهراً واحداً. ورأى أنها مادة محددة الكيف فهي "الهواء" ولكنها غير محددة الكم لإيمانه بالخلاء ، وقد تواترت روايات

---

16 - W.Jaeger :- Op cit, p. 166.

تاريخية كثيرة تؤكد علي أن الهواء كان المادة الأولي لديه، وتكذب ما ذهب إلـيه نـيقولاوس الدمشـقي "Nicolaus of Damascus" وفورفوريوس Porphyry قديمـاً وجـون إرديمان حديثاً بأنها كانت وسطاً بين النار وبين الهواء".[١٧] ومن المحتمل أن سبب خطأ هؤلاء قول ديوجين إن النفس والتي بالقياس عليها يعين الجوهر الأول كانت من جوهر مكون من هواء حار".[١٨] ومـن الـروايات التي تؤكد علي أن الهواء كان الجوهر الأول لدى ديوجين روايـة أرسـطو القائلـة "إن أنكسمنيس ود يوجين يجعلان الهواء الأسمى والأعظـم بسـاطة بين كل العناصر".[١٩] ورواية سمبليقوس حيث ذكر "أن جوهـر الوجـود لدى ديوجين كان الهواء وهو لامتناهى وأبدي ومن خلال تكاثـفـه وتخلخلـه جـاءت الأشـياء المخـتلفة إلي الوجود".[٢٠] ورواية ثيوفراسـتوس "إن الهواء كان المادة الأولي التي منها تنشأ الأشياء الأخرى لدى ديوجين".[٢١] وكرر نفس الرواية ديوجين الأثرتوس وآيتيوس "Aetius" وبلوتارخوس Plutarchus [٢٢].

ويقدم ديوجين مبررات عديدة يؤكد بها علي أن الهواء مادة الوجود الأولي ومعظمها معتمد علي الخبرة العملية:

---

17 - J.E. Erdmann :- op cit.p.25.N 1.and vide :- G.S.Kirk & J.E.Raven :- op cit .p.435.

18- E.Zeller :- A history of Greek Philosophy. trans by: S.H.Allyer. vol 1. Longmans Green and Co. .London. 1881. p. 288.

19 - Aristotle :- Metaphysics. trans by : D. Ross. B 1.ch 3. 984a5 .p. 502.

20 - J. Barnes :- op cit .p. 569.

21 - Ibid . p. 356.

22 - Diogenes Laertius :- op cit . vol 11. B1X. 57. 471.

أولاً: الهواء ضروري لتقوم الحياة، فلا يمكن أن يعيش البشر ولا الحيوان إلا بفضـــل تـــنفس الهواء، فإذا غاب عنهم الهواء ماتوا، انه موجود في كل شـــيء ولا يوجـــد أي شـــيء إلا ويشارك بنصيب فيه، حتى وإن كانت هذه المشاركة تتباين من موجود لأخر، ومن وقت لأخر(٢٣).

ثانـياً: لأن الهـــواء أعظم العناصر قدرة علي تغيير طابعة والتحول من صـــورة لأخرى مما يمكنه من أن يكون الجوهر الأول للموجودات، وليست الموجودات سوى صوراً متحولة له. يقول ديوجين "هناك العديد من الصور للهواء، فهو يمر بالعديد من التحولات، فيكون حاراً وبارداً جافاً ورطباً ساكناً ومـــندفعاً ولـــه العديد من الصور الأخرى وعدد لامتناهى من التحولات في اللون والرائحة(٢٤).[Fr 5]

ثالثاً: أن الهـــواء لا يكـــون في الكائنات الحية مجرد عنصر الحياة الذي تتنفســـه كل الموجودات فحسب، بل هو أيضاً الشيء الذي تعتمد عليه النفس والقـــوة الذهنية في وجودها اعتمادا أساسيا، لدرجة أنهما تختفيان من الوجود سريعاً بمجرد مغادرة النفس الهوائي للجسم"(٢٥).

هكـــذا كان الهواء المادة الأولي للأشياء جميعاً لدى ديوجين، هو الذي يسير ويدبر كل الأمور. فمن الغرابة إذن أن نجد "بارنيس" يقرر أن الهواء لم يكـــن المادة الأولي لدى ديوجين، بل كانت جسماً شفافاً مختلفاً عن العناصر الأربعة، ليست له طبيعة مميزة، وإنه كان إرهاصه للهيولي لدى أرسطو(٢٦).

---

23 - J. Burnet :- Early Greek Philosophy , fr 4, p. 354.
24 - Ibid, fr 5, p. 354.
25 - K. Freeman :- Ancilla ...,fr 3, p. 88.
26 - J. Barnes :- op cit , p. p. 575- 576.

اعتمادا علي أن سمبليقوس لم ينسب بالاسم إلي ديوجين القول بالهواء كمبدأ أول، كمـــا لا يورد شهادة نصية تدعم هذه النسبة. إننا نرفض تقرير بارنيس هـــذا لأن فيه تكذيباً للروايات التاريخية المتواترة من أُناس كانوا أقرب زمناً إلـــي ديوجيـــن وطـــالعوا فعـــلاً مؤلفه من أمثال أرسطو، وسمبليقوس و ثيوفراستوس، بل لو كان "بارنيس" علي صواب لكان من الغريب علي واحد مـــثل ثيوفراستوس الأرسطي المتطرف أن لا ينتبه إلي مثل هذا التفسير(٢٧). كمـــا نتفق مع إدوارد زيللر E. Zeller في رفضه لما يذهب إليه "Ritter" بأن المادة الأولي لدى ديوجين لم تكن الهواء الجوى المعروف بل كانت نوعاً أعظـــم شـــفافية مـــنه، ومختلطاً بالنار؛ نرفضه ليس فقط لأن كل الروايات التاريخـــية وكذلك إيضاحات ديوجين نفسه تتحدث عن الهواء علي "أنه ذلك الـــذي عـــادة ما يسمى الهواء بيننا" ، بل لأنه بالاعتماد علي مبادئ ديوجين نفســـه يغـــدو مـــن المستحيل علي ديوجين أن يشتق كل الأشياء من خلال عمليتـــي الـــتكاثف والتخلخل وأن يبحث عن المبدأ الأول الأصلي ليس في عنصر الهواء المعروف بل في نوع خاص وغريب من الهواء".(٢٨)

إذا كان الهواء لدى ديوجين هو أصل العالم ومادته فكيف نشأ العالم منه إذن؟؟

---

27 - G.S.Kirk & J.E. Raven : - op cit , p. 439.N 1.

28 - E. Zeller :- op cit, p. 88.

ب – الهواء ونشأة العالم:

آمن ديوجين بواحدية مادية قوية تنظر إلي الهواء علي أنه المادة الأولي للوجود، وكل الموجودات ليست سوى تحولات وأشكال مختلفة من هذه المادة الأولـــي. وعـــن الكيفـــية التي بها نشأ العالم بكل موجودا ته من هذه المادة الأولـــي الواحدة يقول ديوجين "إن هذا حدث بفعل التكاثف والتخلخل، إذ في الـــبدء كان الهواء في حالة حركة دائمة. فحدث أن أصبحت هناك كثافة في جهة وخفه في جهة أخرى فتجمعت الأشياء الكثيفة معاً في أسفل وكونت كتلة صـــلبة أصـــبحت هي الأرض وبالطريقة نفسها صعدت الأشياء الخفيفة إلي أعلي وشكلت في الموضع الأعلى الشمس". [٢٩] [Fr12]

وكـــان ديوجين ملزماً بأن يقل بهذه الحركة إلي أعلي والي أسفل أولاً مـــن صفتي الثقل والخفة. ثانياً من مبدأ الحيوية المفطور في المادة بوصفها كذلك[٣٠].

أما لو سألنا ديوجين الأبوللونى عن السبب الذي يجعل مادته الأولي في حالـــة حركة دائمة منذ الأزل فكانت إجابته لوجود العقل –قوة الحياة– فيها. وهذا ما تعبر عنه الشذرة الخامسة التي يقول فيها ديوجين " يبدو لي أن ذلك الـــذي يمـــتلك العقل هو ما يسميه البشر "الهواء" ولهذا السبب يسيّر ويوجه الأشـــياء جميعاً. " [٣١] وكان برهانه علي ذلك بسيطاً، إذ لما كان الهواء هو الـــذي ينفذ ويتخلل الأشياء جميعاً بلا عائق فإنه المادة التي تتحكم وتسيطر، ومـــن ثـــم يجـــب أن يكـــون صاحب فكر وعقل." وهو برهان مأخوذ من أنكساجوراس علي حد قول بارنيس[٣٢].

---

29 - J. Burnet :- op cit , fr 12 ,p. 356.
30 - E. Zeller :- op cit , p. 292.
31 - K. Freeman :- op cit, fr 5, p. 88.
32 - J. Barnes :- op cit, p. 580.

هكذا يضيف ديوجين الأبولوني إلي "الهواء" مبدأ أنكسمنيس العقل لدى انكســـاجوراس. فكان الهواء المزود بالعقل هو المسئول لديه عن نظام العالم وعـــن صور تعاقب موجودا ته. وإن كان ديوجين يختلف عن انكساجوراس في أنه جعل العقل قائماً في المادة الأولي وحالاً في الوجود كله. ولم يفرد له مكانـــاً منعزلاً كما فعل انكساجوراس من قبل . ويرى ثيودروس جومبرتس Th. Gomperz أن ما قام به ديوجين من توفيق بين مادة أنكسمنيس وعقل أنكســـاجوراس كـــان وراءه دافعـــان: ١- أن نظـــرية المـــادة التي قال بها أنكســـاجوراس بدت له سخيفة وغير مريحة ، والذي يجعلنا نقول ذلك واقعة أن ديوجيـــن أســـقطها من حساباته بكل بساطة. ٢- أن ديوجين كان مهتماً بربط العقل "أو مبدأ النظام في الكون" بواحدة من صور المادة التي نعرفها، وبهـــذه الطـــريقة وحدهـــا بـــدا له أنه سيطرة العقل وانتشاره أمراً واضحاً ومفهوماً(٣٣).

ولم يكن الهواء مسئولاً فحسب لدى ديوجين عن نشأة العالم وموجودا ته بل كان مسئولاً كذلك عن بث ما يشاهد في العالم من نظام دقيق وغائية ، تـــدلان علـــي أن هـــذا العالم جاء علي أفضل صورة ممكنة. "إنه ما كان له "الهواء" أن يتم مثل هذا النظام ويضع لكل الأشياء معايير دقيقة بدون وجود العقـــل فيه (أعنى) دون أن يكون لكل شيء معاييره التي لا يحيد عنها ، أي دون أن تكـــون هناك معايير تضبط تحولات الصيف والشتاء والليل والنهار ..الـــخ." (٣٤) ولمـــا كـــان العالم بكل موجودا ته نشأ من الهواء وإليه يعود،

33 - Th. Gomperz :- Greek Thinkers , trans by : L. Magnus, vol 1, John Murray,London, 1920, p. 373.

34 - J. Burnet :- op cit, fr 3 p. 354.

والهواء المدبر للعالم أجمع، فالنتيجة المنطقية علي ذلك القول بمذهب "وحدة الوجـود". فالكل واحد إنه "الهواء" لدى ديوجين ، أو بعبارة أخرى كل شيء يشارك في هذا الهواء بنصيب محتوم . والاختلافات بين الأشياء ليست سوى اخـتلافات في الدرجة التي تشارك بها هذه الموجودات في الهواء . لقد وحد ديوجيـن -كمـا يقـول زيللر- بين الكثرة اللا متناهية للمواد الجزئية وبين المسـتويات المـتعددة للـتخلخل وا لـتكاثف فجعل الهواء في مستوى من مستويات التكاثف يصبح ماءً، وفي آخر يصبح لحماً، وفي ثالث حجراً".(٣٥) يقول ديوجين معبراً عن ذلك "لا يمكن أن يوجد شيء لا يشارك فيه، غير انه لا يشارك فيه كل شيء بنفس المقدار، فهناك العديد من الصور للهواء، ويمر بـالعديد مـن التحولات، ولكن من المستحيل أن يكون هذا الاختلاف بالكبر الذي يسقط كل فكرة تقول بتماثل الأشياء جميعاً في الجوهر الأول".(٣٦) فإذا مـا اعـترض معـترض علي ديوجين بالإشارة إلي ما يوجد من تقلب بالغ السـرعة في الحياة وفي الوجود، وكيف يمكن لمادة واحدة "الهواء" أن تكون مسئولة عن هذه الكثرة من الصور الهائلة، كانت إجابته علي هذا الاعتراض بالإشارة إلي ما يوجد من تقلب بالغ السرعة كذلك في صور وأشكال الهواء نفسه(٣٧).

نشأ الكون إذن من حركة الهواء الأبدية. واتخذت الأرض شكل اسطوانة واسـتقرت فـي مركز الكون تدور حولها الأجرام السماوية وبنفس الطريقة نشـأت عوالم لاحصر لعددها في رأى ديوجين(٣٨). ولكن لا تتفق الروايات

---

35 - E.Zeller :- A history ...., vol 1, p. 292.
36 - J. Burnet :- op cit .fr 5, p. 3540
37 - J. Barnes :-The Pre-Socratic Philosophers , p.280.
38 - Diogenes Laertius :- op cit, Vol 11, 57, p.471.

التاريخـــية حـــول إن كان ديوجين يقول بعوالم كثيرة معاً، أم بتعاقب زمني لعـــالم واحد فقط يعقبه أخر. والرأي المرجح في ضوء قول ديوجين بالخلاء وامـــتداد المادة اللامتناهى ما قاله جثرى W.K.C.Guthrie من أن ديوجين يقـــول بوجود عدد لا متناهي من العوالم الموجودة معاً وكذلك المتعاقبة في دورات لا نهاية لها(٣٩).

لن نستعرض بقية آراء ديوجين الفسيولوجية والطبية والفلكية هنا لعدم ارتـــباطها بـــنقطة تركـــيزنا، كنظريته مثلاً في الظواهر الجوية، والأجرام الســـماوية وفيضـــان النـــيل ..الخ، وسوف نكتفي فحسب بالإشارة إلي آثار نظريته الواحدية المادية التي تبدو هنا وهناك في تفسيراته الكونية.

فـــنجد المؤرخيـــن يذكـــرون عنه "أنه شبه الأجرام السماوية بالأحجار المليئة بالثقوب، وأن هذه الثقوب هي فتحات تنفس العالم".(٤٠) ومعنى ذلك أن ديوجيـــن آمـــن مـــثل أنبادوقليس وانكساجوراس بأن العالم معلق في الهواء الخارجـــي، أحياناً ما يهزه الهواء فيحدث الزلزال(٤١). ومعناه كذلك أنه أعاد إحياء المفهوم الفيثاغوري القائل "إن الكون يتنفس من الخلاء المحيط به من الخارج، وإنه كائن حي يتنفس الهواء(٤٢).

كمـــا اعـــتمد ديوجيـــن كذلـــك علي واحد يته هذه في تفسير ظاهرة المغناطيســـية كما ذكر الاسكندر الأفروديسى .. "إذ حتى الجواهر غير الحية -المعـــادن- كانت لديه تتنفس، ولكن لا تستنشق الهواء الموجود في الغلاف الجوى، بل الرطوبة، فكل معدن بما في ذلك الحديد والمغناطيس يفرز إفرازا

---

39 - W.K.C. Guthrie :- op cit , vol 11, p. 371.
40 - J. Burnet :- op cit ,p. 356.
41 - K. Freeman :- The pre-Socratic Philosophers , p 281.
42 - W.K.C. Guthrie :- op cit, p.371.

ويستنشـــق إفرازاً أخراً. ولما كان حجر المغناطيس "أكثر أرضية ومن خليط أكـــثر هشاشـــة "فإنـــه يجذب الرطوبة أكثر مما يفرزها، فيجذب إليه إفراز الحديد. ود يوجين يعتمد هنا علي مبدأ أنبادوقليس "الشبيه يؤثر علي الشبيه"، وكذلك يطبق نظرية أنبادوقليس في المسامات والإفرازات(٤٣).

جـ- الهواء والألوهية:

أدى الـــتقدم الـــذي حـــل بالعلوم الطبيعية والفلكية والطبية في عصر ديوجيـــن إلي تزايد الإحساس بالغائية في الكون، وكذلك إلي تزايد الإحساس بالمغالطـــة فـــي اعتبار المادة الفوضوية هي المسئولة عن العمليات والنظم القائمة في الكون كما أعتقد الأيونيون من قبل . فأصبحت الحاجة ملحة آنذاك إلي افتراض قوة إضافية أخرى إلي المادة الأولي الأيونية تقوم مقام الصانع المدبـــر لهـــذا العالم ونظامه. ورأى ديوجين أن هذه القوة -العقل- ملازمة للمادة الأولي ومتطابقة معها، ومن ثم فهي الإله.

تـــبرز ألوهـــية الهواء لدى ديوجين في مجموعة الصفات التي خلعها ديوجيـــن علـــي الهواء في نسقه. ففي الشذرة الخامسة له يصف الهواء بأنه "المـــادة الأولـــي التـــي منها تُصنع الأشياء جميعاً، وهو لانهائي في المدى والكمـــية، كما أنه أزلي أبدي، منظم ومسير للأشياء جميعاً، إنه إله في ذاته، قائم في كل مكان، مدبر لكل شيء حال في كل شيء، لايمكن أن يوجد شيء ولا يشارك بنصيب فيه".(٤٤) وفي شذرة ثانية نراه يقيم مقابلة بين الهواء الإله الخـــالد وبين موجودات العالم الفانية فيقول: "وهذا المبدأ في ذاته أزلي خالد،

---

43 - Ibid ,p. 373.

44 - K. Freeman :- op cit, fr 5, p. 88.

أما الموجودات الأخرى غيره، فإن وجود بعضها فناء لبعضها الأخر".[٤٥] إن الجوهــر الذي تتألف منه الأشياء جميعاً لابد أن يكون أبدياً ثابتاً. ولا يكتفي ديوجين بذلك، بل ينسب إلي الهواء الصفات الروحية كالقدرة المطلقة، والعلم الشــامل فــيقول: "يبدو لي واضحاً أن هذا المبدأ عظيم وقوي وأبدي وخالد، وذو علــم محــيط بكل شيء". [٤٦] ولا يتوقف عند هذا وإنما يرد كل صور الهــواء إلــي اخــتلافات في الألوهية -كما فعل أنكسمنيس من قبل -ويرى جــثرى أنه من الطبيعي أن نستخلص من نص ديوجين السابق أن الصورة الأنقــى للهــواء- والتي هي العقل (الإله) -صورة أكثر حرارة من الهواء الموجود داخلنا وأعظم كمالاً في قدراته علي الإحاطة والعلم من قدراتنا نحن البشــر[٤٧]. وينســب ديوجين إلي الهواء صفة العقل فيقول "يبدو لي أن ذلك الــذي له العقــل هو الذي يسميه البشر الهواء أنه الذي يسير ويدبر الأشياء جمــيعاً، رتب كل شيء وحال في كل شيء... ".[٤٨] ونحن نتفق مع بارنيس فــيما يذهب إليه من أن الهواء لم يكن كله إله لدى ديوجين بكل صوره، فلم تكن محملة بالعقل لديه إلا الصورة الحارة الجافة للهواء[٤٩].

يقــوم لاهــوت ديوجين علي نظريتين: مذهب حيوية المادة، ومذهب وحــدة الوجود. فالهواء (الإله) لديه أساس الحياة، إنه العقل في الوجود، كما أن كــل الموجــودات تشارك فيه. وهو الذي بث النظام الدقيق ورتب العالم علــي خير وجه ممكن. وقد رأى بارنيس في لاهوت ديوجين "أول صياغة

---

45 - J. Burnet :- op cit, fr 7, p.355.
46 - Ibid, fr8, p.355. & K. Freeman :- op cit.fr8.p. 89.
47 - W.K.C. Guthrie :- A history of Greek Philosophy ,vol 1, p.369.
48 - J. Burnet :- op cit, fr 5 , p.354.
49 - J. Barnes :- op cit, 582.

وافية للبرهان الغائي علي وجود الإله (برهان النظام) [50]. حيث يبدأ البرهان لديه من مقدمة "كل شيء قائم حولنا منظم علي أفضل طريقة ممكنه"، وينتهي إلـــي النتــيجة "هــناك منظم عاقل نظم ودبر الأشياء جميعاً". كما يُلاحظ أن المقدمة مأخوذة من شهادة الخبرة العملية والنتيجة تنبع من المقدمة مباشرة.

كـــان الهــواء لـــدى ديوجين علة فاعلة نظمت الوجود علي خير وجه ممكـــن، وعلة مادية له أيضاً منها نشأ الوجود، وفي الوقت نفسه علة غائية له، فالوجود ينتهي إليه. كان الهواء لديه علة باطنية تعمل عملها في الوجود مـــن الداخـــل، ومـــن الواضح فيما يقول فرنر ييجر W. Jaeger أن ارتداد ديوجيـــن إلي الواحدية كانت له أسباب لاهوتية؛ إذ بدت له الواحدية المادية الفـــرض الأكثر إقناعا من نظرية الآلهة الستة المتصارعة لدى أنبادوقليس، حـــتى عندما تتخذ صورة الكروي الواحد المتناغم. كذلك بدت له أكثر إقناعاً من إله "النوس" Nous المنعزل لدى أنكساجوراس[51].

أفترض ديوجين الأبوللوني العقل والألوهية في مادته الأولي لأنه بغير ذلـــك يكـــون من المستحيل للأشياء أن تنظم وتترتب بحكمة واقتدار كما هي الآن . فجمـــع ديوجيـــن بيـــن أنكسمنيس وانكساجوراس واعتمد كذلك علي هيراقليطس الذي أكد علي أن هناك معايير دقيقة تحكم كل تغير طبيعي، وأن اللوغـــوس يحمـــى هـــذه المعايـــير. غير أن الألوهية لدى ديوجين تتجاوز هيراقلـــيطس بكثـــير. فلم يكن اللوغوس يتدخل لديه في كل مناسبة، أما لدى ديوجيـــن فكـــان كـــل حدث طبيعي يضبطه بشكل مباشر العقل. فلا وجود لحـــالات الشـــذوذ الجزئية في النظام المطرد والتي كان يُسمح بها في نسقى

---

[50] - Ibid , p. 576.

[51] - W.Jaeger - op cit, p. 166.

انكسيميندر وهيراقليطس شريطة أنها تُضبط في آخر الأمر- لا وجود لها عند ديوجين(٥٢).

لا يكتفي ديوجين في تدليله علي الغائية الإلهية في الطبيعة بإثبات وجودها في مسار الأحداث الطبيعية، بل يقوم بإثباتها في طبيعة الإنسان وغيره من الكائنات الحية. حيث يتبع البشر والكائنات الحية في حياتهم نظاماً دقيقاً من وضع العقل الإلهي، فهو الذي يحرك البشر ويسيرهم وله السلطة علي كل الأشياء(٥٣). وسوف نتوسع في استعراض ذلك إبان حديثنا عن علاقة الهواء بالنفس والأحياء . وما يكفي قوله هنا هو أن ديوجين في كل تدليله هذا علي الغائية الطبيعية يريد إيصال معلومتين لنا:

الأولي:

إن الإله لا يمكن معرفته إلا بشكل غير مباشر، لأنه كامن خلف أعماله، مثل النفس تحرك الجسم دون أن تكون مرئية ، "فالعلاقة تتطابق لدى ديوجين بين النفس وعلاقتها بالجسم وبين الإله وعلاقته بالعالم وهو تطابق ينبع حتماً من توحيد ديوجين للمبدأ الأول "الهواء" مع النفس والعقل".(٥٤)

والمعلومة الثانية :

أن العالم ملئ بالآلهة، ليس علي نحو ما قال به طاليس، إذ لم تعد الطبيعة لدى ديوجين إلهاً خفياً، بمعنى أن هناك إله قائم في الطبيعة هو الذي يسيرها ويدبر أمر كل صغيرة وكبيرة فيها. ومن ثم أعلن ديوجين أن هومسيروس لم يكن مؤلفاً للأساطير الخرافية، بل استخدم الأساطير فحسب

---

52 - G.S.Kirk & J. E. Raven :- op cit, p.441.
53 - Ibid. p. 442.
54 - W. Jaeger :- op cit, p.169.

كـــأدوات مســـاعدة يقص من خلالها الحقيقة، وكان زيوس الذي قال به هو الهواء ولا شيء غيره(٥٥).

لم يسلم برهان الغائية والنظام الذي يقدمه ديوجين في لاهوته الواحدي المـــادي من الهجوم فقد هاجمه بارنيس بشدة؛ **أولاً**: لأنه لا تكشف كل جوانب العـــالم عـــن جمال يماثل ذلك الجمال الذي يقول به البرهان . فهناك جوانب قبح وسوء وفوضى فيه. **ثانياً**: لا يبدو العالم في تقدير بارنيس مشتملاً علي غـــرض وغاية بأي حال من الأحوال . فلا هو مخطط من أجل تحقيق غاية معيـــنة ولا هـــو منظم أصلاً. **ثالثاً**: إن القضية القائلة كل شيء منظم يدل علـــي وجـــود منظم له ليست قضية صادقة صدقاً ضرورياً كما أنها ليست فرضـــاً عملـــياً(٥٦). ونقد "بارنيس" السابق يسرى علي كل من رفع البرهان الغائـــي علي وجود إله وليس علي ديوجين وحده، كما أنه لا يخلو من نوع مـــن المغالاة واتخاذ بعض حالات الشذوذ والفوضى القليلة جداً معياراً عممه علـــي الكل الأكبر. وهو انتقال لا يجوز منطقياً فمن الجائز لنا أن ننتقل من الأغلبية المنظمة من الظواهر للحكم علي الكل نفسه بالنظام وليس من مجرد حالات صغيرة شاذة .

د- الهواء والأحياء والنفس:

رأيـــنا كـــيف أكـــد ديوجيـــن علي مشاركة كل الأشياء بما فيها البشر والحيوانات بنصيب في الهواء فهي تتنفس الهواء وهو عماد حياتنا. وعندما يغادرهـــا الهواء فإنها تموت. هكذا يبسط ديوجين واحديته المادية علي كل

55 - Th. Gomperz :- Greek thinkers ,p. 375.
56 - J. Barnes .- op cit. p. 354.

شـــيء فـــي الوجـــود فـــالهواء للبشـــر والحيوانات يمثل لهم النفس والحياة والعقـــل[٥٧]. ولا يكتفي ديوجين ببسط واحد يته بقوله إن الهواء أساس الحياة في كل الكائنات الحية بل يجعل النفس القائمة في كل هذه الكائنات جزءاً من هـــذا الهواء الكوني حيث قال "والنفس في كل الحيوانات واحدة إنها الهواء، ولكـــنه هواء أكثر حرارة من ذلك الهواء المحيط بنا وأكثر برودة من الهواء المحيط بالشمس[٥٨]. غير أنه يبادر باستبعاد النتيجة التي حدث وتوصل إليها مـــن بعده الرواقيون عندما قالوا بالأخوة العالمية والتعاطف الكوني بين كل الكائنات لأنها تشارك جميعاً في النار الإلهية . يبادر ديوجين فيستبعد أن يُفهم من كلامه الدعوة إلي أخوة كونية فهناك فروق عظيمة بين نفوس البشر وبين نفوس بقية الكائنات الأخرى تحول دون هذه النتيجة فيقول: "ولا تكون درجة حـــرارة هـــواء نفوسنا مماثلة لدرجة هواء نفوس الحيوانات ، بل ولا تكون مـــتماثلة بين الموجودات البشرية المختلفة نفسها". غير أن هذا الاختلاف في الهـــواء لا يكون عظيماً بل هو اختلاف دقيق قد يوحى للوهلة الأولي بأنه لا يزال متماثلاً. [٥٩]

إن التنوع الشديد الذي رأينا ديوجين يؤكد عليه أنفا في صور الهواء حســـب تكاثفـــه وتخلخلـــه يســـتدعى كذلك تنوع الحيوانات والكائنات الحية وتعددهـــا، ومـــن ثم يقضى علي أي احتمال للقول بوجود أخوة كونية. وقد اســـتمر ديوجين في الشذرة الخامسة يؤكد بشدة علي هذا التنوع بين الكائنات يقول: "لا يشبه واحد من الحيوانات أخراً لا في الشكل ولا في أسلوب العيش

---

57 - K. Freeman :- Ancilla…., fr 4, p.88.
58 - J. Burnet :- op cit, fr 4, p. 355.
59 - K. Freeman :- op cit , fr 5, p. 88.

أو فــي العقــل ، بســبب العدد الهائل منها "الناتج من". التغيرات والتنوعات المختلفة في الهواء، هذا رغم أن جميع الأشياء ترى وتسمع و تحيا بواسطة شــيء واحد -الهواء- ولديها جميعاً جزء من العقل الذي هو في الأصل آت من هذا الجوهر الأول. (٦٠)

الهواء أساس الحياة والعقل والنفس في كل الكائنات الحية لدى ديوجين. ولــم يكــن سمبليقوس وحده الذي نسب ذلك إلي ديوجين، بل نسب إليه نفس الــرأي أرســطو فقال : "أكد ديوجين و آخرون أن النفس تكون الهواء لأنه اعــتقد أن الهــواء هــو المبدأ الأول والأعظم شفافية ولهذا السبب تكن لديه القــدرة علي التوالد والإيجاد، وبوصفه المبدأ الأعظم شفافية لديه القدرة علي المعرفة." (٦١)أما عن المكان الذي تشغله النفس في الإنسان فلا نجد ديوجين يحدد لها موضعاً بعينه كالقلب أو المخ، بل كانت النفس لديه هي النفَس الحار الذي يدور مع دوران الدم في كل شرايين الجسم. (٦٢) وإذا كانت كل الكائنات تشــارك في الهواء، فهناك جزء من الإله في كل كائن من الكائنات. أو كما روى ثيوفراستوس ذلك في معرض حديثه عن نظرية ديوجين في الإحساس" إن الهــواء لديه الموجود داخلنا هو ما يقوم بالإحساس ومن ثم فلدى كل منا جزء صغير من الألوهية والدليل علي ذلك أنه لو كانت معرفتنا مستمدة من أشياء أخرى غير الإله ما كان لعقولنا أن ترى ولا أن تسمع." (٦٣)

---

60 - J. Burnet :- op cit , fr 6, p. 355.

61 - Aristotle :- On the soul ,trans by : J.A. Smith, B 1, ch2, 405b21, p. 634.

62 - J. Burnet :- Early Greek Philosophy ,p. 358.

63 - W.Jaeger :- The Theology.....,p. 171.

كمــا يؤكد ديوجين علي أن كل الكائنات تتنفس الهواء، وقد سبق وأن رأيــنا كــيف أثبت أن المعادن تتنفس. والآن سوف نرى أنه يؤكد علي أن الأسماك تتنفس الهواء. فقد ذكر أرسطو" أن كل من أنكساجوراس ود يوجين يؤكدان علي تنفس كل الكائنات، ويوضحان الطريقة التي تتنفس بها الأسماك والمحـــار، فيقول ديوجين: "إن السمك عندما يخرج الماء من خياشيمه يقوم بإبقـــاء الهـــواء العالق به في الخلاء الموجود في الفم. فقد اعتقد ديوجين أن المـــاء فـــيه هواء." وقد انتقد أرسطو هذا التفسير لأنه لا ينكر سوى شطراً واحـــداً من العملية الطبيعية ويغفل تماماً الشطر الأخر لأن التنفس يتم بعملية شهيق وزفير، والتفسير السابق لا يقول أي شيء عن الزفير." (٦٤)

لا يجعل ديوجين الأبوللونى الهواء أساس الحياة والنفس والعقل فقط، بل يجعله أساس الإدراك وكل الأنشطة النفسية والعقلية الأخرى. إذ لما كانت النفس من الهواء في صورته الأعظم خفة وشفافية فإنها أعظم سرعة وحركة فـــي الجسم كله، وتسبب له المعرفة لأنها في الأصل العنصر المشترك بين الأشـــياء جمـــيعاً. ود يوجين يعتمد هنا علي مبدأ أنبادوقليس "الشبيه يعرف الشـــبيه" . وقـــد أشار ثيوفراستوس إلي نظرية ديوجين هذه في شذرة طويلة تقول "يحدث الشم بفعل الهواء المحيط بالمخ، وكذلك السمع يقع عندما يُحرك الهواء الداخلي في الأذن بالهواء الخارجي فينتشر الهواء الداخلي حول المخ. وتحـــدث الـــرؤية عـــندما تنعكس صور الأشياء الخارجية علي إنسان العين فـــيحدث هذا الإنسان -والذي يكون متصلاً بالهواء الداخلي- إحساساً بها .

---

64 - Aristotle :- On Breathing ,trans by : J.A. Smith, in great books of Western
world , vol 8, B2 .ch8, 470b30, p. 717.

والدليل علي ذلك أنه عند التهاب أوردة العين لن يكون هناك امتزاج بصورة الأشـــياء بالهواء الداخلي، ومن ثم لن تكون هناك رؤية رغم انعكاس صور الأشـــياء علي إنسان العين. (٦٥)ويحدث التذوق بنفس الطريقة، أما اللمس فلا يقــول ديوجيــن شــيئاً عنه. وعن سبب تفاوت قوة الحواس لدى الحيوانات المختلفة يقول ديوجين : " يكون السمع أعظم قوة لدى أولئك الذين لديهم قليل مـــن الهواء في رؤوسهم ، إذ أن مثل هذا الهواء سوف يمتزج بسرعة شديدة ويمــر فــي قــناة داخلية قصيرة .. ويحدث الشم عند الإنسان عندما تكون الرائحة المنبعثة متسقة مع الهواء الداخلي فيه ." (٦٦) و سبب التفاوت في قوة الإحســاس من كائن لأخر تكون حسب نسبة الرطوبة ικμας الموجودة في الهــواء القائم في داخل هذه الكائنات؛ فعندما يكون الهواء جافاً يكون العقل ماهــراً ، والعكــس صــحيح. وبوجه عام يفوق الإنسان الحيوانات في قوة الإدراك لأن هــذه الأخيرة تتنفس الرطوبة مع الهواء الذي تتنفسه قريباً من الأرض كمــا أنها تأكل طعاماً رطباً. فإذا ما سُئل ديوجين ولكن الطيور مع أنهــا تتــنفس هــواءً نقياً من ذلك الذي يتنفسه الإنسان ومع ذلك فهي أدنى عقلانــية منه ، كانت إجابته "لأن أجسامها تشكلت علي شاكلة تجعل (النفس) وهــو الهــواء لا يدخــل فيها مدخلاً صحيحاً ، بل يُحتجز في معدتها فقط." (٦٧)أمــا النــباتات فــتخلو تمامــاً من العقل لأنها مصمتة أصلاً. إن الشرط الأساسي لحدوث الإدراك لدى ديوجين أن يتفاعل العضو الجسمي مع الشيء

---

65 - G.S. Kirk& F.E. Raven :- op cit ,p. 448.
66 - W.K.C. Guthrie :- op cit , p. p. 375-376.
67 - K. freeman :- The Pre-Socratic ….., p.282.

المدرك ومن ثم نجد ديوجين يذكر أن السرحان الذهني يحول دون الإحساس بما يكون من الناحية الفيزيقية حاضراً في الأعضاء الحاسة.

كمـــا يدخـــل ديوجين الهواء كذلك في تفسيره للعمليات السيكولوجية، كالشـــعور بالمـــتعة والألم والنوم وغيرها. ففي تفسيره للمتعة يقول : "يحس الإنســـان بالمتعة عندما يكون الهواء المختلط بالدم مشابهاً للطبع فينتشر الدم في كل مناطق الجسم فيحس الإنسان بالسرور، أما الألم فيحدث عندما تكون نوعية الهواء الممتزجة بالدم مخالفة للطبع فيتخثر الدم وتصبح حركته بطيئة فيشـــعر الإنسان بالألم." (٦٨) وذكر ايتيوس أن ديوجين فسر حدوث النوم بأنه ســـيطرة الرطوبة علي هواء النفس وعندما يُدفع الهواء إلي الصدر والمعدة فقط دون بقية الجسم . (٦٩) لذلك عد ديوجين السكر عائقاً للإدراك تماماً كما عـــده هيراقليطس من قبل . وفسر ضعف إدراك الأطفال الذهني بأنه نتيجة لأن فـــي أجسامهم لا تزال نسبة كبيرة من الرطوبة أكثر من تلك الموجودة لدى البالغين فتمنع الهواء الجاف من النفاذ في الجسم كله(٧٠).

نســـب ديوجيـــن الإدراك كله إلي الهواء الباطني في الإنسان، حيث يـــدرك الإنسان ما يكون متشابهاً مع الهواء الداخلي والعكس صحيح "فالشبيه يـــدرك الشـــبيه". ولا يكتفي ديوجين بالقول بأن الإنسان أو الكائنات الأخرى تتـــنفس حتماً الهواء الخارجي وأن في داخلها هواء إلهي، بل يؤكد علي أن الـــنطفة الأولـــي الإنســـانية من طبيعة هوائية ، إذ أن للسائل المنوي طبيعة هوائـــية ، إنه رغوة الدم بمعنى أنه مظهر لدخول الهواء مبدأ الحياة في كل

---

68 - J.Burnet :- op cit ,p. 358.
69 - W.K.C. Guthrie :- op cit ,p. 374.
70 - Th.. Gomperz :- Greek Thinkers , vol 1, p.376.

ثـنايا الدم . (٧١) وقول ديوجين هذا بالغ الأهمية طالما أن السائل المنوي هو الـذي يخـرج الحـياة والكائنات الحية الجديدة، وطبيعته الهوائية هذه تحمل إشارة هامة علي أن مبدأ الحياة الأول هو الهواء ، ولما كان هذا السائل آت مـن الـدم والـذي بدوره مختلط بالهواء بالطبع ، يكون هذا السائل محملاً بالتعقل والإحساس . (٧٢) وبقية آراء ديوجين في الفسيولوجيا وعلم الأجنة لا تهمـنا هـنا، وما نود الإشارة إليه وهو علي اتصال وثيق بنظرية ديوجين الواحدية، هو قول ديوجين "إن الأطفال يولدون وليس لديهم حياة، ولكن معهم "الهواء الحار" وحالما يولد الجنين يتنفس الهواء الخارجي فيندفع الهواء البارد إلـي الرئتين فيحرك الهواء الحار فيها فيوهب الجنين الحياة . فلحظة الميلاد مرتبطة بالنفّس الأول(٧٣).

فـإذا كانت الكائنات متباينة ومتنوعة ولا يشبه أحد منها الأخر، فأن الهواء كذلك هو مصدر القول بنسبية الإحساسات وذاتيتها فلا يمكن أن تكون مطلقـة . ومـن ثم اتفق ديوجين -كما يرى جثرى- مع الذريين في التأكيد علـي أن الإحساسات ذاتية ونسبية وهو رأى سوف يكون له بالغ الأثر علي السفسـطائيين من بعد . لقد كانت الإدراكات الحسية تختلف لديه وفقاً لطبيعة الهواء -خاصة وفقاً لدرجة حرارته من فرد لأخر(٧٤). ولا يرى ديوجين أي تعـارض بين هذه النظرية الذاتية النسبية وبين الفرض الأول القائل بوجود عنصر مشترك للإحساس مفطور في كل الكائنات وهو الهواء الإلهي.

---

71 - K. Freeman :- the pre-Socratic Philosophers ,p. 282.
72 - G.S.Kirk& G.E. Raven :- op cit, p.451.
73 - G.K.C. Guthrie :-op cit, p.376.
74 - Ibid ,p. 377.

لقـــد كان هدف ديوجين من كل تطبيقاته السابقة للهواء علي الظواهر النفســية والجســمية والطبيعــية، إثبات طبيعة منح الحياة والعقل القائمة في الهــواء، وترسيخ الواحدية المادية في وجه النزعة الثنائية ، فقام لأجل ذلك بـــتحويل نزعة حيوية المادة المبكرة إلي مذهب طبيعي متر سخ ولاشك أن قـــيام أرسطي عظيم مثل ثيوفراستوس بإفراد مساحة عريضة لنظرية مادية كهذه في مؤلف له كتلك المساحة التي أفردها لنظرية ديوجين لخير دليل علي البراعة والعظمة التي بها طبق ديوجين نظريته هذه.

خاتمـة الدراسة الأولى :

بعــد استعراض جوانب المذهب الواحدي المادي لدى ديوجين الأبوللوني نأتــي إلي مرحلة تقييمه فنجد أن شطراً عظيماً منه لم يكن فكراً أصيلاً من ابــتكار ديوجيــن نفســه، بل كان فكراً تلفيقياً أقتبسه ديوجين من أنكسمنيس وانكســاجوراس و أنبادوقلــيس و ليوقيبيوس ، كما لا ننكر كذلك أن بعض الــنقاط وردت فــيه اتسمت بالسطحية والبدائية ولكن رغم هذا التلفيق وهذه الســطحية لم يكن هذا المذهب خالياً تماماً من جوانب الإبداع الفكري والتي من أهمها:

١- كــان ديوجيــن الأبوللونــي الممثل الحقيقي والأخير للفكر الأيوني في النصــف الثانــي مــن القرن الخامس ق.م ، وتتمثل أهميته الفلسفية فيما أضافه من دماء جديدة في شرايين الطبيعيات الأيونية الواحدية دفاعاً منه عــن هــذه الواحدية ضد الإيليين. ومحاولة منه للكشف عما بها من قوة وعظمــة. فقد أضاف إلي المادة الفوضوية الأولي عند هؤلاء قوة واعية حكيمة.

٢- يحسب لديوجين كذلك ما قام به من مساواة كاملة بين الكون الأكبر العالم وبين الكون الأصغر الإنسان أو بعبارة أخرى المساواة بين العقل الإلهي المســيطر علــي الجميع في كل مكان وبين العقل البشرى المسيطر علي الجسم كله. وكانت لهذه الفكرة بالغ الأثر علي الرواقيين فيما بعد.

٣- أن ديوجيــن أول مــن صــاغ التفســير الغائي للطبيعة صياغة كاملة وواضحة وجعل العقل الإلهي علة فاعلة منظمة نظمت الوجود علي أكمل

وجـــه ممكـــن ، وليســـت علـــة مســـتقلة مـــنعزلة عنه كما كانت عند أنكساجوراس.

٤- أثـــرى ديوجين الطبيعيات الأيونية بدراساته التجريبية المتعمقة في الفلك والطـــب وعلـــم الأجنة والطبيعيات. إذ كانت التجربة والممارسة العملية مـــورداً رئيســـياً مـــن الموارد التي استقى منها ديوجين كثيراً من أرائه الطبيعية.

لقـــد نجـــح ديوجين في أن يصوغ من مذاهب السابقين عليه الواحدية نظرية متحدة عن العالم جاءت أكثر اتساقا مع نفسها ، وأقل تعقيداً ، وأعظم وضـــوحاً، وأكـــبر اتساعا في التطبيق من نظريات أسلافه من الواحديين . ولـــيس أدل علـــي أهمية ديوجين الكبيرة في سياق الفلسفة اليونانية العام من الصدى القوى الذي كان لفكرة الواحدى في عصره وما تلاه سواء أكان هذا الصدى بالتأثر به أو بالنقد له.

فمـــن ناحـــية الـــتأثر بـــه يعتقد فرنر ييجر أن ما ورد في مذكرات كســـينوفون عـــن دور العقـــل الإلهي في تنظيم الكون وما ورد في محاوره فيليـــبوس "Philebus" لأفلاطـــون معتمد علي ديوجين واتجاهه الغائي[٧٥]. ويذكـــر سقراط في "فيدون" أنه درس في صدر شبابه نظرية تقول إننا نفكر بواسطة الهواء وأعجب بها[٧٦]. ورردد يوربيدس آراء ديوجين الأبوللونى في مســـرحية "المرأه الطروادية" Troades فنجد هيكوبا تقول فيها : "إن الهواء هـــو الإله والعقل للإنسان"[٧٧]. ويبدو أثر ديوجين علي المدرسة الأبقراطية

---

٧٥ - W.Jaeger :- The Theology .....p. 170.

٧٦ - أفلاطون :- فيدون ، ترجمة :عزت قرني ،مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة ، ١٩٧٥، ص ٢٣٨

77 - E. Zeller :- Outlines of the History of Greek Philosophy ,trans by : L.H. Plamet ,13th ed. Dover Publications inc, New York ,1980. p.70.

واضحاً خاصة في الرسالتين الأبقراطيتين "في المرض المقدس" و"في طبيعة الجنين"[٧٨]. ولا حاجة بنا إلي القول إن التفسير الغائي للطبيعة الذي قال به ديوجين كانت له أهميته العظمى عند أفلاطون وأرسطو والرواقيين . وقد سبق أن رأينا أرسطو يبدى إعجابه برأي ديوجين ، ولا يستبعد فرنر ييجر أن تكون أفكار ديوجين قد وصلت إلي الرواق عن طريق كسينوفون ، كما لا يستبعد أن يكون سقراط ورفاقه قد ناقشوا في حلقتهم الفكرية عملاً كعمل ديوجين هذا[٧٩].

وتمثل هذا الصدى كذلك في موجة النقد التي تعرض لها مذهب ديوجين فقد سخر الشاعران الكوميديان أرستوفانيس و فيليمون "Philemon" (ولد حوالي ٣٦١ ق.م) من أفكاره . ففي مسرحية "السحب" (تم تمثيلها ٤٢٣ق.م) يسخر أرستوفانيس من ديوجين في شخص سقراط والذي ظهر فيها معلقاً في الهواء طالباً أن يُوهب الحكمة من الهواء الأعلى بعيداً هكذا عن الأرض وما تحتويه من رطوبة تعوق العقل ، وسخر منه في دعاء سقراط إلي "آلهة التنفس" وفي الجوقة المؤلفة من نساء السحاب اللائي زودن بأنوف طويلة من أجل استنشاق أكبر قدر ممكن من روح الهواء[٨٠]. أما فيليمون فيّعرض بنظرية ديوجين والقول بالأهمية البالغة والحضور القوى للهواء في الكون[٨١].

وفي عصرنا الحالي انتقد إدوارد زيللر واحدية ديوجين المادية واعتبر أن محاولة ديوجين الجمع بين الواحدية المادية وبين العقل عند

---

78 - W.K.C. Guthrie :- op cit ,p.380.
79 - W.Jaeger :- op cit ,p. 167.
80 - Th. Gomperz :- op cit ,p.376.
81 - K. Freeman:- The pre-Socratic Philosophers ,p. 284.

أنكســـاجوراس أوقعته في تناقض. فقد نسب إلي المادة عدة خصائص القول بإحداهـــا يسقط حتماً الأخرى، ليس من وجهة نظرنا نحن فحس بل وبشكل عام . إذ يصف الهواء من ناحية بأنه الأعظم شفافية وأقل كثافة بين الجميع، ثم يقوم بجعل الأشياء جميعاً تنشـ من الهواء ، ليس من خلال عملية التكاثف وحدها -وإلا لهان الأمر- وإنما من خلال التخلخل . فهذه العملية الأخيرة ما كانـــت لتحدث لو كان العنصر الأول هو الأخف وزناً بين جميع الأشياء في الوجـــود[٨٢]. فهـــذا الـــنقد وهذا التأثر يدلان دلالة قوية علي ما كان لمذهب ديوجين من قيمة وأهمية وإلا لما أنتقده أحد ولا تأثر به أحد.

82 -16383- E. Zeller :- A history of Greek Philosophy ,p. 299.

الدراسة الثانية

فلسفة التنوير لدى كسينوفان

مقدمة

إذا كان بعض مؤرخي الفلسفة قد درج على النظر إلي كسينوفان الكولوفوني Xenophanes (٥٦٥-٤٧٣ ق.م) على أنه مجرد شاعر فحسب كان يتكسب عيشه من إنشاد أشعار هوميروس و هز يود، وأنه دخل في زمرة الفلاسفة على سبيل الخطأ وما كان له أن يدخلها.(١) فإننا نرى بعد الدراسة المتأنية لأشعاركسينوفان أنه لم يكن فيلسوفاً فحسب، بل وكان فيلسوفاً تنويرياً اهتم طوال حياته بأداء رسالة إصلاحية تهدف الارتقاء بالمجتمع الذى عاش فيه وإخراجه من نير الخرافة إلي جو العقل النقي.

شعر كسينوفان ــ بحسه الشعري المرهف ــ بسخط شديد على الحالة المتردية التى انتهى إليها وطنه : من وقوع تحت السيطرة الفارسية، وسيادة الخرافات والأساطير ، واستسلام لروح التكاسل والعبث، فهب يحاول تغيير هذا الواقع وتنويره. وكان كسينوفان متمتعاً بكافة المقومات الشخصية لأداء هذه الرسالة : إذ كان متعدد المعارف ، سريع البداهة ، حاد الهجوم ، عاشقاً للحرية . وجعلته هذه المقومات يرفض العيش فى ظل الاحتلال الفارسي ،(٢) واختار حياة التجوال الحر حتى لا يسلم قيادته إلا لعقله وحده. ونجحت جماعة المقاومة ضد الاحتلال الفارسي والتي انضم إليها كسينوفان من إقامة وطن جديد لها فى الغرب الإيطالي فى

١- قال هذه المقولة هارولد تشير نس H. Cherniss أنظر فى ذلك :
J. Barnes :- Early Greek Philosophy ,p. 93.

٢- خضعت كولوفون للسيطرة الفارسية عام ٥٤٦ق.م راجع :
W.K.C. Guthrie :- op cit, vol 1 ,p. 363.

"إيليا".وفى هذه المستعمرة الجديدة نشر كسينوفان فكره التنويري لينشأ فيها جيل جديد بفكر جديد .(٣)

وأضفى الشعر على كسينوفان ستاراً من الحماية جعله يمارس نشاطه التنويري دون خوف من ملاحقة .فأخذ يتجول فى المدن اليونانية ينشد أشعاره التنويرية التى مزج فيها الشعر بالفلسفة. واختار التعبير عن رسالته بالشعر لتصل أفكاره التنويرية الى كافة اليونانيين؛ لأن النثر فى ذلك الوقت كان محلي اللهجة ، أما الشعر فكان يستعمل آنذاك لهجة هوميروس التى تخاطب ويفهمها كذلك كل اليونانيين .(٤)

نظم كسينوفان معظم اشعاره للسخرية من كل من يروج للقديم ولا ينتصر لسلطان العقل . وابتداع فناً جديداً فى الشعر لهذا الغرض هو " شعر السخرية " Silloi .ولم يكن كسينوفان مزدوج الشخصية : يتكسب عيشه من انتشار أشعار هوميروس وتملقه في العلن فى حين ينشد أشعاره التنويرية فى الجلسات السرية كما اعتقد ذلك جومبرتس (٥). إذ أن أشعاره مليئة بالتهكم اللاذع من هوميروس فلا يعقل أن يكون راوية لأشعاره ويفعل ذلك به " بل إنه لو وجد إنسان فى بلاد اليونان جمعاء لا يتفق طابع شخصيته مع طابع الشخصية المزدوجة لكان كسينوفان هذا الشخص على حد وصف فرنربيجر (٦)

3 - Th .Gomperz :- Greek Thinkers . vol 1, p. 155

4- W. Jaeger :- Paideia .trans by :G. Highet, vol 1.Oxford.1948.p.169

5 - Th. Gomperz : op cit, p. 155.

6 - W.Jaeger : The theology of early Greek philosophers, at the clarendon press, Oxford London, 1948, p.41.

لقد كان كسينوفان بطلاً جسوراً متعصباً لرسالته الفكرية ومتحمسا للإصلاح . وقاد حركة التنوير الأيونية،(٧) جاعلاً هدفه تشييد صرح الفلسفة العقلية ، وعلى يديه تحول العداء المستتر بين الفلسفة الأيونية وبين عالم الأساطير القديم إلى صراع مكشوف ، ولعل وجود كسينوفان في طليعة التنوير القديم هو السبب – في رأي كار ل بوبر – في قيام التيار المعادى له الذى يعمل على طرده من زمرة الفلاسفة. كان كسينوفان أقرب ما يكون للتنبؤ والتبشير بمبادئ التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر الميلادي . وهى مبادئ لا يمكن أن ترضي عنها طائفة المستفيدين من السلطة الدينية والسياسية التي عمل كسينوفان على هدمها فكان لابد من وصمه بالسطحية.(٨)

فإذا تأملنا بعض التعريفات التي طُرحت "لفلسفة التنوير" وجدنا أن العمل الذي تقوم به هذه الفلسفة هو عمل مزدوج يتمثل في إسقاط القديم البالي وإحلال الجديد الراسخ محله. وهذا ما نلمسه في تعريف كنط(+ ١٨٠٤) Kant الشهير لها حيث قال " إنها تحرير الإنسان من عجزه من استخدام عقله من غير موجه خارجي، وهو عجز راجع ألي تردد هذا الإنسان وخوفه من إعمال عقله بدون موجه و ليس إلي عدم وجود قل

٧- قال بوجود تنوير عند كسينوفان :

-J.Burnet:- Greek Philosophy, Macmillan Co ltd, 1961 ,p.109.
-W.Jaeger:- The Theology …..p.54.
- K.R. Popper:- The unknown Xenophanes , an essay in: The World of Parmenides .ed by: A.F. Petersen. Routledge. London. 1998.p.33.

8 - Ibid : - p.p. 34-35.

لديــه."(٩) وكذلــك فــى تعريف هيجل(+١٨٣١)Hegel لها بأنها" النظرة الذاتــية للعــالم ، والــثورة المضادة على الدين من أجل العودة من العالم الواقعــي إلــى الوعــي الخالص."(١٠) فلم يكن الهدم إذن هو وحده شعار التــنوير، بــل الهدم من أجل إعادة البناء. ومن ثم صاغت فلسفة التنوير قديمــا عند كسينوفان وحديثا فى فرنسا ما يمكن أن يُعد ديانة جديدة تحل محل الديانة العتيقة التي تم تدميرها.

وسوف نتناول فيما يلي الجانبين السلبي والإيجابي من فلسفة التنوير لدى كسينوفان :ــ:

[أ] الجانب السلبي (الهدمي):

شــن كســينوفان هجماته النقدية العنيفة على كل أقطاب القديم الذين يكــبلون العقــل الحــر بــأغلال الخــرافة. وتميزت هجماته هذه بالعمق والمباشــرة والبساطة والقوة. فكان كسينوفان أول من وضع معياراً ــ فى تــاريخ الفكــر اليوناني ــ لما يكون "لائقاً" وما لا يكون فى اللاهوت ، و نادى بضرورة أن يقيِّم كل شيء وفقاً لذلك المعيار. أما سلطان التقاليد، أو سلطة الشعور العام، أو سلطة المعلم فلم يعد يولى لها أي اهتمام.

ولا شــك أن مــن الأسباب التي دفعت كسينوفان الى ذلك كانت ــ كمــا يبرزها جومبرتس ــ (١١) أشكال المعاناة التي مر بها كسينوفان فى شــبابه حيث تهاون أيونيا أمام عينيه تحت السيطرة الفارسية ،ثم المعرفة

---

9 - A. Kant :-"What's the Enlightenment", trans by: P. Gay, in :The Enlightenment ,Simon and Schuster, New York ,1973,p.384.

10 -L. Goldmann :-The Philosophy of the Enlightenment, trans by :H. Maas, Routledge &Kegan Paul, London, 1973,p.6.

11- Th. Gomperz:- op cit, p.163.

الواسعة بمعتقدات وعادات الشعوب المختلفة التي اكتسبها كسينوفان على مدى سبعين عاما قضاها كسينوفان فى التجوال،مما عزز فى نفسه روح النسبية والشك فى صدق الأعراف والتقاليد الشعبية خاصة المتعلقة بالدين. وكذلك ما كان لدي كسينوفان من مثُل أخلاقية ونوازع فطرية سامية ترفض ما يتعارض معها ،أضف إلي ذلك تأثره بالثقافة العلمية المادية فى عصره. وهناك سبب آخر ذكره "بوبر" هذه المرة هو الروح النقدية التي كانت شائعة فى الفكر الفلسفي الأيوني ؛ لقد كانت المدارس الأيونية تشجع النقد بين المدارس المختلفة بل وكذلك داخل المدرسة الواحدة .(١٢)فتشرب كسينوفان هذه الروح النقية واستخدمها سلاحاً فى فلسفته التنويرية هذه .

لم يهاجم كسينوفان فى الجانب السلبي من فلسفته سلطة هوميروس وهزيود الدينية فحسب، بل وعارض أيضاً طاليس وأنكسيمنيس وفيثاغورس. وهاجم بعنف المجتمع الأرستقراطي المترف بما يموج به من فساد وبذخ. كما انتقد بلا رحمة الأهمية المبالغ فيها التى تلحق فى كل مكان للانتصارات الرياضية، ولم يترك شيئاً يتعارض مع رسالته إلا هدمه. ومن الممكن أن نجمل ذلك فيما يلي :-

أ- الهجوم على التصور التقليدي للآلهة :-

كان الدين يلعب دوراً محورياً فى الحياة اليونانية فى عصر كسينوفان، وكانت قصائد هوميروس وهزيود الأساس الذى تقوم عليه

12- K.R. Popper:- "back to the Pre-Socratics", an essay in : Studies in Pre-Socratic Philosophy ,Ed by : D.J. Furley & R.E. Allen, vol 1,Routledge &Kegan Paul, New York, 1975,p.149.

التربـية الدينـية والأخلاقـية والأدبية آنذاك . فشعر كسينوفان أن بهدم الأسـاطير الدينـية الـتى تمسـك برقاب الناس وعقولهم سوف ينجح ما يستهدفه من تنوير. فكان كسينوفان أول من فجر النزاع بين الفلسفة وبين الديـن بشكل صريح.وإذا كانت الفلسفة الأيونية قد أحلت التفسير الطبيعي العقلـي للأحداث محل تصور هوميروس الأسطوري للكون، فقد أثار ذلك كسـينوفان فـأحس أنه لكي يسود هذا التفسير العقلي سيادة كاملة لابد من إقصـاء مجمع الأوليمب المشتمل على الآلهة المجسمة المتكثرة . ولم يكن هجومـه على هوميروس لعداوة بينهما وإنما لتكذيب ما يقوله من أساطير عن الآلهة ، كما يصرح ديوجين لايرتوس .(١٣)

اخـتص كسـينوفان هومـيروس وهزيود بالسيل الأكبر من هجماته الـنقدية فقد كانا فى رأيه المسئولين الأساسيين عن الصورة المشينة التى لحقت بالآلهة فى الأذهان. ولا مبالغة فى ذلك فقد كان هوميروس وهزيود اللذيـن علما اليونان أجمع معظم تصوراته عن الآلهة كما عبر كسينوفان نفسـه عن ذلك (١٤). ولم يرحم كسينوفان أحداً أساء إلى الكمال الإلهي من سخريته دون أي خوف من سلطة هذا المفكر الروحية أو الشعبية.

كانـت طهـارة الإلـه وكماله الأخلاقي الشيئين اللذين حافظ عليهما كسينوفان . وما كان أشد سخطه على الشاعرين المفترض فيهما أن يكونا العيـن السـاهرة علـى صلاح الأمة اليونانية فقاما بدلاً من ذلك بخداعها وتعلـيمها مـا لا ينبغي أن يُعلم عن آلهتها من كذب وافتراء لا يليق. ولم

13- Diogenes Laertius:- op cit, vol 11,1X, 18, p. 425.
14- Fr. 10, in : J. Burnet Early Greek Philosophy. 4th ed. Adam & Charles Black, London, 1975, p.119.

يملـــك كسينوفان نفسه من الصياح: "لقد نسب كل من هوميروس وهزيود إلـــي الآلهـــة كل الأشياء التى تبعث الخجل والاحتقار بين البشر كالسرقة والفسوق وخداع الواحد منها للآخر"(١٥).

تغيب الاستقامة الأخلاقية الواجب تمتع الإله بها تماماً من تصورات الدينية التي يقدمها هوميروس وهزيود . وكأن هذا هو الجانب الأول الذي هاجمـــه في أشعارهما الدينية . أما الجانب الثاني الذى يهاجمه كسينوفان عـــندهما فهـــو التصـــوير التجسيمي للإله Anthropomorphism إذ آمن كســـينوفان بـــأن الإله الحق لا يشبه أحداً من البشر على الإطلاق. فلأنه موجـــود كـــامل والبشر ناقصين ،فمن الإساءة للإله خلع الصفات البشرية التجســـيمية علـــيه. فهذا ما لا يناسب الكمال الإلهي. وسخر كسينوفان من الـــنزعة التجسيمية فيالعديد من أشعاره مثل قوله:" يتصور البشر الآلهة مولودة وترتدي ثياباً مثل ثيابهم ، ولها صوت مثلهم وصورة كصورتهم." (fr14) وكذلـــك قولـــه:" نعـــم وحـــتى لو كان للثيران والأفراس والأسود أيدي،وكان بامكانها أن ترسم بها كما يرسم البشر ،فسوف ترسم الأفراس صـــورة الآلهـــة علي صورتها ،والثيران علي صورة ثيران، وكل جنس ســـوف يجعل أجسام الآلهة علي صورته وهيئته الخاصة." وقوله :" يجعل الأحباش ألهتهم سود البشرة فطس الأنوف ،ويجعلها التراقيون Thracians زرقاء العين حمراء الشعر."(١٦)

ولم يهاجم كسينوفان في أشعاره السابقة الأوصاف البشرية الباطلة للآلهـــة لـــدى الشعراء، بل وهاجم بعنف ما كان لديهم من رواسب للعقيدة

15- Fr. 11, in : J. Burnet : op cit, p.119.
16- Frr 14, 15, 16, in: Ibid .

الطوطمية والتى تخلع أشكال الحيوانات والطيور على الآلهة.وقد ظهرت هذه الرواسب في نعت هوميروس للآلهة "أثينا " بأن لها وجه بومة ،وللآلهة "فيرا" بأنها صاحبة وجه بقرة. وتصوير الإله بصورة إنسان في رفقته طائر أو حيوان صديق له أو رمز له.(١٧)والواقع أن هجمات كسينوفان علي نزعة التجسيم الشائعة فى لآهوت هوميروس "لا تفضح عيباً خطيراً فيه فحسب، بل وتجسد واحدة من أعظم حجج الإلحاد أهمية فى وجه الدين أياً كان نوعه: إنه القول بأن المبتدع الحقيقي للإله هم البشر الذين يصورون الآلهة علي صورتهم وليس العكس هو الصحيح.(١٨) وبعد ستة عشر قرنا سخر سبينوزا(+١٦٧٧) Spinoza من النزعة التجسيمية مثلما سخر كسينوفان فقال " أعتقد أن المثلث لو أمكنه التعبير عن نفسه لصرح بأن الله مثلث الشكل .... وهكذا كان كل واحد قد وصف الله بصفاته هو الخاصة." وكم كان فولتير(+١٧٧٨) Voltaire لاذعا فى سخريته القائلة:" لقد خلق الله الإنسان علي صورته ،فما كان من الإنسان سوى أن أجاب برد الجميل."(١٩)

فإذا كان كل جنس يبتدع صورة الإله علي صورته هو الخاصة، فأن النتيجة المترتبة علي ذلك هي أن كل هذه التصورات ذاتية وغير معبرة عن حقيقة الألوهية الكاملة ، ومن ثم يجب إسقاطها جميعاً فى رأي

---

١٧ — س. م. بورا:— التجربة اليونانية، ترجمة: د.أحمد سلامه محمد،الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٩، ص ٧٩.

18- A.S. Bogomolove:-History of ancient Philosophy, trans by: V. Stankeich .The Progress Publishers, Moscow, 1985, p.79.

١٩–هنرى توماس: — أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم،ترجمة:متري أمين، مراجعة د.زكي نجيب،دار النهضة العربية، ١٩٦٤،ص ٧١.

كسـينوفان . وإسـقاط كافة النتائج المترتبة عليها مثل القول بأن الآلهة مولودة، فقد اعتاد كسينوفان التأكيد ــ كما يذكر أرسطو ــ على أن القول بـأن الآلهة مولودة لا يقل إلحاداً فى شئ عن القول بأنها تموت إذ يترتب علـى الأمرين أن هناك وقتاً لم تكن توجد فيه هذه الآلهة."(٢٠)علاوة على أن القـول بمـيلاد الإله وفناءه يتعارض مع كونه الأفضل والأسمى بين الجميع . وقد روي أبيخارموس (+٤٣١ق.م) Epicharmus ذلك ،" فالميلاد مرفوض لأن الإله المولود يجب أن يكون قد ولد من شئ أخر أفضل منه ،وكذلك الوفاة مرفوضة لأنها تتضمن أن هناك شيئاً يكون أفضل من الإله يجـبره علي الخروج إلي الوجود."(٢١)وكم سخر كسينوفان من المصريين الذيـن ينتحـبون علي موت الإله أزوريس Osiris ومن اليونانيين الذين يبكون على موت الآلهة لوكوثيا Leukothea (٢٢)طالباً منهم أن يختاروا "أما الـبكاء على هذه الموجودات باعتبارها بشر فانية فقط ، زاما أن يعبدوها العبادة الحقة بوصفها آلهة خالدة لا تموت ويمسكون عن البكاء."(٢٣)

ويشـير "جـثرى" إلي جانب آخر من جوانب هجوم كسينوفان على التجسـيم. فـإلى جانـب هجماته على الآلهة ذات الأشكال البشرية، ومن

20- Aristotle : Rhetoric, Trans by : D. Ross, in "Great Books of the Western World, vol9, BII, Ch23, 1399bb-9.p.648.

21- J. Barnes : op cit ,vol 1 ,p. 86.

٢٢ــ لوكوثـيا : زوجة أثاماس الثانية ملك طيبة، وقد غضب عليها زوجها لمعاملتها القاسية لأبنائه من الزوجة الأولي فأغرقها فى اليم مع ابنها، راجع: ب. كوملان: الأسـاطير الإغريقـية و الرومانـية ترجمة: أحمد رضا محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٩٢،ص ١٠١.

23- Aristotle : -Rhetoric ,B11,ch23,1400b5,p.649.

الآلهـــة ذات الأشكال الحيوانية، فإنه يسخر أيضاً من الآلهة ذات الأشكال النباتـــية(٢٤) Vegetable Form وكان يقصد الديانة الباخية التى تجعل الإله "بـــاخوس" يحل في جسد عابده من البشر، وكذلك فى أفرع الأشجار .فقال كسينوفان متهكماً من ذلك "الباخية هي أشجار السرو التي تلتف حول بهو متين البنيان وليس أكثر من ذلك ."(٢٥) لقد كانت نزعة التجسيم فى الديانة التقليدية فى رأى كسينوفان "محاولة غير مشروعة لرفع صورة من صور المتناهـــي فـــى الموضـــع الذى يجب أن يُترك للمطلق. وطموح الإنسان وغـــروره الحقـــير هما اللذان يجعلانه يعتقد أن الإله على صورة بشرية. يقابل المطلق المتناهي، ولا يمكن أن يحل محله"(٢٦).

هناك جانب آخر يترتب علي هجوم كسينوفان السابق علي التجسيم ذكره ديوجين لايرتوس يقول " أنكر كسينوفان تنفس الإله."(٢٧) فطالما أن الإله لا يشـــبه البشر لا فى الجسم ولا فى العقل، فليس له رئتين مثلهم .كما أن من جوانب رفض كسينوفان لنزعة التجسيم إنكاره لحركة الإله؛ فطالما أن الإله ليس جسماً فإنه لا يتحرك "إذ يحكم الإله الأشياء جميعاً اعتماداً على قوة عقله وليس بالاعتماد على أي وسيلة أخرى، وهو قائم دائماً فى مكان واحـــد لا يـــتحرك علـــى الإطلاق، إذ ليس من اللائق للإله أن ينتقل هنا وهناك"(٢٨). ولا شك أن كسينوفان استهدف بذلك آلهة هوميروس وهزيود

24- W. K. C. Guthrie : A History of Greek Philosophy, vol 1, Cambridge, at the University Press, 1962, p.372.

25 -Fr.17. in: J. Burnet: -op cit ,p. 119.

26-E. Caird : The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, vol 1, Glasgow Maclehose, Jackson, 1923. pp.61-62.

27 -Diogenes Laertius :op cit, IX, 19, p.427.

28-Fr 26, in : J. Burnet, op cit, p.120

فليس الإله بحاجة إلي أن يهز رأسه لكي يحرك الأشياء ويسيرها كما كان زيـوس عـند هومـيروس.(٢٩) فالإله الحق يُسيِّر لا يحتاج ولو حتى إلي الإيمـاء برأسه.وإذا كانت آلهة الأوليمب دائما ما كانت تهبط من عرشها لتتدخل فى سير الأحداث علي الأرض ،فإن الإله الحق يجب أن يظل فى مكانـه ثابـتا دائما.(٣٠) يسير جميع الأشياء بقوة عقله ولا يحتاج إلي أي أعضاء حسية.وكان مبرر كسينوفان لإنكار الحركة عن الإله "أنه ليس من اللائـق منطقـياً أن يتحرك الإله ويتنقل هنا وهناك ،بل إن الحركة ليست غير لائقة فحسب للإله، بل ولا حتى لازمة له أصلا من الناحية المنطقية طالمـا أن الإلـه يحوي الجميع بقوة عقله."(٣١) وهناك من يرى أن قـول كسينوفان "إن الإله يحرك الأشياء جميعاً بقوة عقله فقـط يمثل تطوراً جسوراً لفكرة هوميروس القائلة بإمكان أن يصل الإله إلي غايته بمجرد غرس "الوجد" مثلاً فى نفس الإنسان."(٣٢)

لا يجـب أن يُوصـف الإلـه عند كسينوفان من ثم بأي انحرافات أخلاقية كتلك التي كان يُوصف بها زيوس، ولا بأي وصف بشري،ومن ثم فـإن اتهام جومبرتس لكسينوفان بالوقوع فى تجسيم لا يختلف شيئاً عن الذي يهدمه، وأن قوله "ليس من اللائق للإله أن ينتقل هنا وهناك "، تجسيم

---

٢٩ - وقـد تـرجم "كارل رينهارت" الشذرة فعلا بهذا المعني "يهز جميع الأشياء بقوة عقلـه."وإن كان كارل بوبر يعترض علي هذه الترجمة لتعارضها مع توجيهات كسينوفان نفسه. راجع :

K.R. Popper :- The unknown Xenophanes ,p.60.

30-W.C.K. Guthrie:-o cit,p.374.

31- J. Barnes :-The pre-Socratic Philosophers, p.85.

32 -G.S. Kirk &J.E. Raven :- op cit, p. 170.

عظـــيم لأنـــه لا يعنـــي أكثر من أن رئيس الآلهة لا يجب أن ينتقل جيئة وذهابـــاً مثل لإنسان بائس ، بل يجب أن يتحلى بالفخامة لملك جالس على عرشـــه ."([33])اتهـــام مبالغ فيه ،إذ لم يكن كسينوفان يعني الجلوس بالمعني الحرفـــي ،وإنما كان يقصد نفي التجسيم و لواحقه عن الإله ،وضرورة أن يُؤخـــذ كلامـــه بالمعني ألتنزيهي .ولا شك أن فرنر ييجر قد انتبه إلي هذا الفـــرق عـــندما "اعتبر مفهوم الثبات الإلهي لدي كسينوفان تبشيراً بفكرة المحرك الأول عند أرسطو.([34])

كمـــا هـــاجم كسينوفان بعنف ما كان شائعاً لدى معاصريه من تأليه للـــنجوم والأجـــرام السماوية والصلاة إليها. فأعلن أن هذه الأشياء مجرد حجـــارة نارية مختلفة الألوان كما سوف يصرح بذلك أنكساجوراس فيما بعد. وأنها تخلو من أي مظهر إلهي.فأعلن صراحة "أن الشفق الأحمر ذلك الذي يسمونه الآلهة إيريسIris هو "أيضاً" مجرد سحابة أرجوانية وقرمزية وخضـــراء اللـــون ."([35]) وقال عن "نار القديس المو"St. Elmo's fire "إنها ظاهـــرة طبيعـــية تشبه النجوم وتظهر علي السفن عند العواصف."([36])ولا يُســـتبعد أن يكـــون كسينوفان ــ كما تقول كاثلين فريمان ــ قد نظر إلي الشمس والقمر والنجوم الأخرى من هذا المنظور ،إذ يذكر البعض أن كل هذه الأشياء فُسرت عنده على أنها " سحب تشتعل بفعل الحركة ودائما ما تـــتجدد بشكل مستمر".([37]) كما أنه تحدث بازدراء عن القمر واعتبره شيئاً

33- Th. Gomperz:- op .cit ,p. 159.
34 - W. Jaeger :- The Theology of The early ... ,p.45.
35 - Fr.32, in :J. Burnet:- op cit, p.121.
36 - W.C.K. Guthrie :- A History of Greek Philosophy, vol 1,p.393.
37 - K. Freeman :-The pre-Socratic Philosophers, p. 98.

زائـــداً عن الحاجة .ويستنتج جون بيرنت من كلمة "أيضا" في نص الشفق الأحمر نفس النتيجة السابقة التي توصلت إليها فريمان أنفاً.(٣٨)ولا شك أن كســينوفان كـــان يهــدف من كل ذلك إلي تقديم تفسيرات عقلانية جديدة للأجــرام السماوية وإدانة الآلهة المجسمة، وليس تقديم نظرية علمية كاملة عن الأجرام السماوية.(٣٩)

وممـــا رفضــه كسينوفان في الديانة التقليدية في الشق السلبي من فلسفة التنوير لديه وجود تعدد ومستويات متفاوتة من الألوهية. واعتمد في رفضه على إيمانه الراسخ في الكمال الإلهي، فالإله الكامل يجب أن يكون مكتفـــياً ذاتياً(٤٠). إن من التجديف القول بأن هناك رئاسة بين الآلهة، فليس من اللائق للكمال الإلهي أن يكون الإله خادماً لآخرين.(٤١)

ورغــم شيوع العرافة في عصر كسينوفان ورسوخها بين مواطنيه، هاجمهـــا كســـينوفان بشدة و أنكر صدق الكهان، ودعي إلي الابتعاد التام عــنهم، فـــلا فـــائدة تـــرجى منهم.وقد ذكر شيشرون أن كسينوفان "كان الفيلســـوف الوحـــيد بيـــن القدمـــاء الـــذي بالآلهة وفي نفس الوقت أنكر الكهانة."(٤٢)وكم سخر كسينوفان من العراف "إمينيدس" Epimendes (مات فـــي أوائل القرن الخامس ق.م) ذلك الذي كان يحظى بشهرة واسعة كنبي

---

38 - J. Burnet :- op cit, p. 121.

39 - J. Barnes :- The Pre-Socratic philosophers, vol 1,p.96.

40 - M. C. Stoke : One and Many in Pre-Socratic Philosophy, the Trustees for Harvard University Press, 1971, p.80.

41 - J. Burnet :-op cit.p.128. ltd, Greek religious thought, J.M. Dent & sons

42 - F.M. Cornford :- London ,1950 ,p. 86.

يأتـــي بالمعجـــزات.(٤٣) ورفـــض كسينوفان للكهانة مرتبط بشدة بمفهومه التنزيهـــي للإلـــه. إذ لا يشبه الإله لديه البشر لا في الجسم ولا في العقل، ومـــن ثـــم فلا يتحدث إلينا حديثاً مباشراً، كما أنه ليس من اللائق للإله أن يأتـــي إلينا أو يظهر بيننا. ومن المستبعد كذلك حدوث الحلول الإلهي في نفس النبي أو العراف(٤٤).والواقع أن "ليشر" S. Lesher يفهم قول كسينوفان "وحـــتى لو حدث ونجح امرئ قبل الجميع في وضع يده علي الحقيقة في الشـــذرة ٣٤ التـــي ســـوف نستعرضها فيما بعد بأنه يتضمن في جوهره هجوما على الكهانة ومعناه "حتى لو نجح امرئ وتنبأ بما سوف يحدث قبل الجمـــيع يظل في قرارة نفسه غير عارف بالحقيقة ، لأن الظن هو وحده المتاح حول الأشياء جميعاً.(٤٥)

ويقيم كسينوفان بهجومه هذا على الكهانة فجوة لا يمكن عبورها بين وضـــعنا نحن علي وبين العالم الإلهي المفارق . فجوة عبر عنها من قبل عـــندما قال بإله واحد لا يشبه البشر بأي حال.(٤٦) ولا شك أن التفسيرات العلمية والطبيعية التي قدمها كسينوفان لصور التطير والكهانة في عصره مـــثل " قـــوس قـــزح "و "نار القديس اليمو" قد قلصت من الإيمان بصدق الكهانـــة وجعلتها مجرد خرافة.(٤٧) وإعجاب كسينوفان بما قام به "طاليس"

---

43 - J.H. Lesher :-"Xenophanes' Scepticism" an essay in: Essay Ancient Philosophy, ed by :J.A. Anton, vol 11, State of New York press,1983, p. 26.

44- J. H. Lesher : "Xenophanes' Scepticism" ,p.27

45 - H. Frankel :-"Xenophanes' empiricism", an essay in: The Pre-Socratics, ed by :A.P. Mourelatos, Anchor books, New York. p.130.

46 - J.H. Lesher:- op cit, p.29.

47 - Ibid.p.27.

مــن تنبؤ بظاهرة كسوف الشمس لا ينم عن تناقض من جانبه ،فما أعجب بــه كســينوفان هــنا هــو مهــارة طاليس فى التقدير وليس مهارته فى التنــبؤ .(٤٨)و هجوم كسينوفان على العرافة كان ثورياً لأنه رفض جانباً كان أساسياً فى الديانة اليونانية، ولعادة كانت متأصلة فى نفوس معاصريه.

وإلــي جانب هجوم كسينوفان السابق علي التجسيم يهاجم أيضاً ما يوجــد فــى قصائد هوميروس من حكايات أسطورية عن أشكال العذاب وألــوان التعذيب الشنيعة التى تنتظر البشر فى الآخرة، فيما أسماه هز يود "الــتاتار" Tartarus وتوجــد أسفل أرضنا حيث أنكر كسينوفان وجود أي شــيء مــن هــذا، وقال "إن السطح الذى نراه يمتد أسفل أرجلنا ويلامس الهــواء هــو الحــد الأعلــى لــلأرض، أمــا حدها الأسفل فيمتد إلي ما لانهايــة"(٤٩). فهــذا الامتداد إلي ما لا نهاية إلي أسفل يقضى تماماً على وجــود عــالم العذاب أسفلها.(٥٠)أما امتداد الهواء إلي أعلي إلي مالا نهاية فيقضــي ــ كما يفهم ذلك بيرنت ــ إله السماء Ouranos والذي كان إلهاً أساســيا فــى أنســاب الآلهــة القديمة .(٥١)فلم يكن أبيقور إذن ولا حتى ديمقريطس أول من جعل واجب الفلسفة الاستعانة بالعلم لإنقاذ البشرية من رهبة الآلهة سواء منها المقيمة أسفل الأرض أو فوق فى السماء . بل كان كسينوفان هو أول من قام بذلك كما رأينا.

وكان الجانب الأخير الذى هاجمه كسينوفان فى التصورات الدينية التقلــيدية هــو الإيمان بأن العصر الذهبي للبشرية كان خلفها عندما كانت

---

48 - Ibid , p. 39,N32.
49 - Fr 28, in : J. Burnet, op cit, p.120.
50 - G.S.Kirk & Raven :- op cit ,p. 175.
51 – J.Burnet :- Early Greek philosophy, p. 125.

تعـــيش فـــي نعيم شيدته لها الآلهة، أما كسينوفان فقال بالعكس فهناك تقدم متواصل يحرزه البشر، وكل الاكتشافات العظيمة التى سهلت حياة الإنسان من ابتكار البشر وحدهم. وكم كان كسينوفان معبراً عن ذلك عندما قال "لم توح الآلهة بكل شئ منذ البداية إلي البشر، وإنما يصل البشر إلي ما يكون الأفضـــل من خلال البحث الجاد وعلى مرور الوقت"(٥٢).ومن ثم لم يكن ادوارد زيللر مبالغاً عندما قال "إن كسينوفان بذلك كان أول أنثر وبولوجي فـــى الفكـــر اليونانــــي."(٥٣)وكان أول مفكر يوناني ــ كما يقول فرنكل ــ يوضح فى مفاهيم بالغة الدقة والوضوح فكرة التقدم ، ويسخر سخرية مرة من المفهوم التقليدي عن الحضارة باعتبارها هبة إلهية.(٥٤)

هكـــذا تهكـــم كسينوفان من كل ما فى أساطير هوميروس وهزيود الدينـــية مـــن تناقضات وسخافات ، تهكم يكشف عن عبقرية فذة وحرارة صادقة. والواقع أن كسينوفان لم يكن ملحداً يهدف تقويض الدين، بل كان مؤمناً بإله جديد غير تلك الآلهة المجسمة. وأراد أن يضع إيمانه هذا محل الأســـاطير التى هدمها.وكان كسينوفان يوصي فى جلساته الخاصة بعبادة الآلهـــة وتمجـــيدها التمجيد الحق.ونادي بالابتعاد التام عن سرد الأساطير المخـــتلفة عـــن التيـــتان والعمالقة تلك التي كان هوميروس أكبر مروج لهـــا.(٥٥)وهـــو بهذا يوجه ــ كما يقول جومبرتس ــ لطمة عنيفة وخطيرة

---

52 - Fr 18 .in : J. Burnet , op cit ,p. 119.
53 - E. Zeller :-Outlines of the History of Greek philosophy .trans by:-L.R. Plamet, 13th ed, Dove publication, New York,1980,p.44.
54 - H. Frankel :- Xenophanes' empiricism ,p. 121.
55 - Fr 1, in: J.Burnet:- op cit, p.117.

إلـــي الاعتقاد فى هذه الأساطير قائلا عنها أنها من ابتداع القدماء وليست مـــن وحـــي الآلهة، ولا توجد أي فائدة منها.([56]) فليس من الغرابة في شئ إذن أن يـــنظر الـــبعض إلـــي كســـينوفان علي أنه فيور باخ (+١٨٧٢) Feuerbach العصـــور القديمـــة ؛إذ نظر إلي التصورات الدينية القائمة على أنها إبتداعات بشرية.([57])

انطلـــق كسينوفان فى هجماته التنويرية السابقة مما يمليه عليه العقل والمنطق، وانتهي من هجومه على التجسيم إلي أن كل جنس من الأجناس يؤـــله نموذجـــه الخاص. أما الإله الحق فإله عالمي للجنس البشري كله.و كســـينوفان بذلك يمثل ثورة فكرية ،قدر له أن يغير مسار الفكر اليوناني ، إيمانا منه ــ كما يقول ييجر ــ بأن الشاعر هو المعلم الحقيقي بل والوحيد للأمة ، وأن عمله هو المسئول مسئولية حقيقية عن التربية.([58])

وقـــد أخـــذ العالم الأسطوري القديم يتهاوى شيئاً فشيئاً أمام ضربات معـــول كســـينوفان التـــنويري، وحل قوله بالإله الواحد محل هذه الديانة العتـــيقة. فكـــان كســـينوفان بذلك يمثل المرحلة الميتافيزيقية حسب تقسيم أوجســـت كونـــت (+١٨٥٧)لمـــراحل تطور الفكر البشري والتي تعقب المـــرحلة الأســـطورية ، وهـــي تمـــثل الـــبوتقة التي يذوب فيها الشعور الأسطوري ويختفي تماما لتظهر التصورات الميتافيزيقية ، ثم تختفي هذه بدورها وتحل محلها المرحلة الوضعية ، مرحلة سيادة العلم سيادة تامة.

---

56 -Th. Gomperz :-op cit ,p. 163.

57- K.F. Johansen:- A history of ancient Philosophy, trans by : H. Rosnmeier, Routledge, London, 1998,p.45.

58 - W.Jaeger: - Theology of the early Greek philosophers,p.42.

ب . الثورة على التقاليد الاجتماعية البالية:

تضـــافرت عدة عوامل ــ فيما يبدو ــ معا فجعلت كسينوفان حانقا علي مجتمعه الأرستقراطي المترف، وبثت فيه روح النقد والثورة على ما يتضـــمنه هذا المجتمع من عادات وتقاليد فاسدة ، فمن المحتمل أن انحدار كســـينوفان مـــن أصل فقير مما أجبره على تكسب عيشه بإنشاد الشعر ، جعلـــه حانقا على المظاهر الأرستقراطية فى المجتمع المحيط به ، علاوة علـــى سياحته الطويلة فى شتى أرجاء العلم اليوناني ، جعلته يقف على ما يموج به هذا العالم من صور اللهو والعبث .

يعيـــب كسينوفان على المجتمع الذى يعيش فيه ما يعج به من مظاهر الـــبذخ ، فـــنجده يوصـــي في شذرة له بالالتزام بالاعتدال . ويأخذ على معاصـــريه ما يغرقون فيه من عبث ولهو غير نافع تعلموه من "الليديين" مثل السير فى خيلاء مرتدين الثياب المزركشة الطويلة ، صاخبة الألوان، علـــيها كمـــيات هائلة من الروائح الباهظة . وإطالة شعورهم بشكل غير معقـــول .(٥٩) واعتـــبر أن مثل هذه الأشياء تنشر روح الهشاشة المخنثة وتقضـــي على الرجولة . بذلك يضعف المجتمع ويقع تحت نير الطغيان . ولســـنا نستبعد أن يكون كسينوفان قد لام معاصريه على ذلك معتبراً " أن لهوهم وترفهم هذا سبب ما تعرضوا له من احتلال فارسي".

اتخذ كسينوفان من منفعة المجتمع ورقيه معيارا يحكم من خلاله على التقالـــيد والعـــادات الاجتماعية القائمة . فيسمح بتلك التى تسهم فى رقي المجـــتمع ، ويحـــارب تلك التي تتعارض معه . وهو معيار تنويري فى

---

59 - Fr . 3. in .- J. Burnet : op cit, p. 118.

المقـــام الأول . وقد استعمله فى محاربة البذخ الأرستقراطي ، وكذلك فى الهجوم على ما كان لدي معاصريه من هوس رياضـي .

كانـــت المدن اليونانية آنذاك تقدس الأبطال الرياضيين ، وكثيرا ما كانت تصف الآلهة فى الأشعار بصفات بطولية رياضية .وكان الفوز فى إحدى الألعاب الأولمبية يضفي على صاحبه أمجادا لا حد لها ،لأنه اقترب ـــ كمـــا كان يظن اليونانيون ـــ من الآلهة وحقق الكمال فى جسمه .(٦٠) فجـــاء كسينوفان فاعتبر هذا التقديس والتمجيد شيئا لا يجب ؛ لأن هؤلاء الرياضـــيين لم يقدموا أي فائدة للمدينة ، إذ ما الخير ـــ كما يقول ـــ الذى سوف يعود على المدينة لو كسب أحد مواطنيها لعبة رياضية ؟؟ لن يجعل هـــذا المديـــنة محكومة حكماً أصلح مما كان ، ولن يجعل منازل المدينة الفقيرة غنية على الإطلاق .(٦١) ويقول "إنها لعادة اجتماعية بالية ومرذولة، فلـــيس من الصواب تفضيل القوة البدنية على الحكمة العقلية النبيلة . تلك التي تستحق التبجيل لأنها تسهم فى إصلاح المجتمع ." ويذكر " جثرى" أن هـــذا هـــو نفـــس مـــا نـــادي به طاليس من قبل ، وإنه كان يحمل عداءً للأرســـتقراطية وتبشـــيراً بالصـــدام المحتوم بين المثل العليا القديمة وبين الفلسفة الوليدة بطابعها الإنساني الديمقراطي بل والثوري أيضا .(٦٢)

إننا نشاهد فى قصيدة كسينوفان عن الألعاب الرياضية بشكل أوضح مـــن أي موضع آخر فى تاريخ الحضارة اليونانية ـــ فى رأي فرنر ييجر

---

٦٠ ـــ لمراجعة تفاصيل أكثر عن غرام اليونانيين بالأبطال الرياضيين راجع :ـــ
س. م. بورا :ـــ التجربة اليونانية ، ص ١٤٩ .

61 - Fr 2, in : J. Burnet :- op cit . p. 117 .

62 - W.C.K. Guthrie : A history of Greek Philosophy ,vol 1, p 364.

ـ المـثل الأعلى الفلسفي الجديد للإنسانية والذي سعى الى تجريد الثقافة الأرسـتقراطية مـن قوتها ومكانتها فى النظام الاجتماعي . وكان جوهر الصـراع بيـن الاثنين : أيهما أفضل الرياضة أم الفكر ؟ وبعد زمن ليس بالطويل كتب النصر للجديد على أسوار القديم ، وانهارت السيادة المطلقة للمـثل الأعلـى الرياضـي .(٦٣) ولا شك أن كسينوفان كان سوف تتملكه الدهشة الشديدة حقا من أننا بعد ألفين وخمسمائة عام نعرفه وندرس فكره فى حين لا يتذكر أحد منا الفائزين فى الألعاب الأولمبية فى عصره .(٦٤)

لا يقـل شيئا بغض كسينوفان لعبادة قوة البدن البشري عن بغضه الذي رأيناه للصور البشرية للإله .وقد وضع محل عبادة الجسد هذه إيمانا جديـدا فـي قـوة المعـرفة العقلـية ، فهـي التى تبدع العدالة والنظام للمديـنة.فكانت قصيدته هذه ـ فى رأي ييجر ـ أول تأكيد على الفضيلة العقلـية الجديـدة ،واكتشـفت الفلسفة فيها قوتها الذاتية وأهميتها للجنس البشـري ،وتم فيها عبور الفجوة الفاصلة بين البحث النظري عن الحقيقة وبين نقد وإصلاح الحياة البشرية .(٦٥)

ومـن الأمـراض الاجتماعـية المزمنة التي حاربها كسينوفان فى معاصـريه إدمـان السـكر والانغمـاس فى الشراب ، حيث حرم السكر وأوصـي بـالإقلال من الخمر .وتصوره شذرة جالساً على مائدة الشراب يوجـه أصدقاءه الى الاعتدال في الشراب ،وأن يحرص الواحد منهم بأن يشرب بالقدر المعقول الذي يمكنه من العودة إلي المنزل دون مساعدة من أحد ، ويظل متزنا لا يهذي بأي كلام خارج .(٦٦)

63 - W. Jaeger :- Paideia , vol 1, p. 173.
64- K.R. Popper :-The unknown Xenophanes, P.59,N22.
65 - W.Jaeger :- op cit , p. 174.
66 - Fr 1, in : J. Burnet :-op cit ,p. 117

وإلـــى جانـــب حب كسينوفان للديمقراطية والاعتدال عشق الحرية وبغـــض الطغيان ، إذ يروي "ديوجين لايرتوس" أنه أوصـي بالإقلال من الكـــلام والتلاقي مع الطغاة قدر الامكان .فإذا تحدثنا معهم يجب أن يكون الكـــلام قلـــيلا وســـريعاً .(٦٧) والواقع أن القصـائد المنحدرة من كسينوفان تكشـــف عـــن تمـــتعه بمكانـــة سياســـية واجتماعية تسمح له بتوجيه هذه الانتقادات الإصلاحية إلي المحيطين به دون خوف ،كان جسوراً أدار قلبه وظهره تماما للتقاليد غير النافعة.

جـ - نقد المذاهب الفلسفية السابقة:.

امـــتد كسينوفان برسالته التنويرية إلي مذاهب الفلاسفة السابقين عليه التي لـــم تعـــد تتمشي مع هذه الرسالة . وكان محور الاختلاف بين كسينوفان وبينهم ــ فى رأي هيرمان فرنكل ــ أنه بينما ذهب الطبيعيون الأوائل إلي مـــا هـــو أبعد من السطح الخارجي للطبيعة ، واعتقدوا فى وجود جوهر مفـــارق خلـــف كل أفعال الطبيعة، قدم كسينوفان صورة للعالم تتميز فى جملتها بالبساطة ،وتسقط كل تفسير للعالم يتجاهل دائرة الإحساس المباشر. وظل كسينوفان قريبا بأقصى ما فى استطاعته لما هو حاضر أمامه .(٦٨)

عارض كسينوفان طاليس وأنكسيمنيس حيث يقول فى شذرة له "إن ســـطح الأرض السفلي يمتد إلي ما لانهاية وكذلك سطحها العلوي." وهو يـــنحاز فـــى هذا إلي جانب اللا متناهي الذي قال به أنكسيمندر وعارض المتناهي الذي قال به طاليس وأنكسيمنيس .(٦٩)حيث يرفض النظرية القائلة

67- Diogenes Laertius: -op cit, Vol 11, 1X, 30,p. 427.
68 - H. Frankel :-op cit , p.118.
69 - Fr 28, in J. Burnet :- op cit ,p. 120.

إن الأرض تطفـــو فوق الماء (طاليس) أو فوق الهواء (أنكسيمندر).ويقرر كســـينوفان أن القول بمحدودية الأرض وأنها محمولة فوق الماء أو غيره قـــول بـــاطل ؛ لأنـــه سوف يثير سؤالا : وما الذي يحمل الماء أو الهواء بـــدوره؟ وسوف يجعلنا هذا ننتهي إلى عملية ارتداد لا نهاية لها كما يعلق كـــارل بوبـــر .(٧٠)ومن ثم فالأرض تضرب بجذورها في اللانهائية .وقد سخر أرسطو من ذلك بقوله "إنها نظرية تعفي القائلين بها من مشقة البحث وإيجاد السبب الحقيقي في ذلك."(٧١)

إذا كـــان كسينوفان قد انطلق من فلسفة أنكسيمندر في هجومه على طالـــيس وأنكســـيمنيس فإنه لا ينطلق منها ليؤيدها ،وإنما ليعارضها .فإذا كانـــت الطبيعة عند أنكسيمندر مؤلفة من شئ ليس له صفة سوى أنه القوة الـــلا متناهية للتغيرات الظاهراتية في الكون والفساد ،فإنها لا توجد سوى لأجل هذه التغيرات ،فالثابت بهذا ينحل إلي المتغير،والواحد إلي المتكثر.أم كســـينوفان فقـــال بـــالعكس تماما .حيث تصور الطبيعة ككل واحد ثابت كـــروي. و أنكـــر حـــدوث التغير حدوثاً فعليا ، فهذه العمليات من الكون والفســـاد مجـــرد تحورات فحسب في المظهر الحسي .(٧٢) اختفى التعدد عنده،إذ اكتشف قصور المفهوم الملطي عن المادة الأولي ونادي بضرورة البحث خلف ما يحدث من للأشياء الجزئية من تغير ــ عن مبدأ كلي يكمن

---

70 - K.R. Popper:- The unknown Xenophanes,p.37.
71 - Aristotle: De Caelo, trans by:-J.L. Stock, The works of Aristotle, vol 11, Oxford ,1947,B 11, ch13, 294a21.
72-G. Grot :- History of Greek, vol 1V, The Bradley company publishing, New York, 1850,p. 388.
73 -W. Windelband History of Ancient Philosophy , trans by :H.F.Cushman, Dover publication, London,1956,p.51.

خلفهـــا جميعا ويظل ثابتا .(٧٣) و أنكر أن يكون هناك مصدر أول للكل، بل الكـــل عنده غير مولود ،وممتد إلي مالا نهاية . كانت هذه إرهاصة بقول أرســـطو بقدم العالم .أما ما يحدث من ميلاد وفناء جزئي فيرده كسينوفان إلي الأرض والماء علي حد سواء وهذا ما أكده في أكثر من شذرة له مثل " تخرج الأشياء جميعا إلي الوجود من الأرض والماء."(٧٤)

ويـــروي ديوجيـــن لايـــرتوس أن كسينوفان سخر من عقيدة تناسخ الأرواح عند فيثاغورس.(٧٥) حيث عرض بزعيم الفيثاغورية وما يؤمن به مـــن تناسخ في قصة تذكر "أن كسينوفان رأى فيثاغورس يوما وهو ينهر رجلاً يضرب كلبه لأنه تبين من صوت نباح الكلب صوت صديق له مات مـــن فترة طويلة."(٧٦) وإذا كانت "كاثلين فريمان" لا ترى أن الشذرة قيلت علـــى سبيل السخرية من فيثاغورس، وربما قيلت بشكل محايد ،(٧٧) فأننا نـــرى أنهـــا في أساسها سخرية من فيثاغورس ،وخير دليل على ذلك أن كســـينوفان يقول في مطلعها "وسوف أنتقل إلى حكاية أخرى." فإذا عرفنا أن الشـــذرة جـــاءت بعد الشذرة {٥} والتي يسخر كسينوفان فيها من بخل ســـمونيدس فـــلا يســـتبعد أن السياق في جملته كان سياقاً ساخراً. وإنكار كســـينوفان لتـــنفس الإلـــه(٧٨) مـــن المفترض فيه أنه يمثل رفضاً للرأي الفثـــياغوري القـــائل بتنفس الكون للزمان والمكان الفارغ من اللا متناهي المحـــيط بـــه بنفس درجة كونه رفضا لرأي أنكسمنيس القائل بتنفس الإله

74 - Fr 27,29.33.in: J. Burnet :-op cit, p.120.
75 -Diogenes Laertius :- op cit. vol 11. 1X,18 ,p.427.
76 - Fr 7, in :J. Burnet :- op cit ,p. 118.
77 - K. Freeman :-The Pre-Socratic Philosophers, p. 99.
78- Diogenes Laertius :-op cit, Vol 11, 1X, 19, p.427.

للهــواء الخارجــي.(٧٩) بل أن "جثري" يعتقد أن توحيد كسينوفان بين الإله وبين العالم معارضة لرأي فيثاغورس فى تنفس العالم ، حيث قصد القول بــأن العـــالم الكروي الواحد يحتوي على كل ما هو موجود ، ومن ثم فلا يوجد أي شئ إلي جانب هذا الواحد بتنفسه.(٨٠)

وتندر كسينوفان على الشاعر سمونيدس Simondes زميله ومنافسه فى بلاط "هيرون" ملك سيرقوصة ،فسخر من بخله وطمعه وخسته .وقال "أنـــه قايض هدية من فخذ جدي وأخذ مقابلها رجل بقرة كاملة." وقال عنه أيضا "إنه عادة ما يأخذ ولا يعطي."(٨١)ولا تستبعد "كاثلين فريمان" حدوث مــثل هــذا العــداء بين الرجلين فقد عاشا فى عصر واحد وتقابلا لبعض الوقـــت.(٨٢) ومـــن ثـــم كانـــت فلســـفة كسينوفان معارضة لفلسفة أسلافه ومعاصـــريه معارضة مباشرة .وكان مفهومه عن "الطبيعة الإلهية" أوضح مـــن الموجـــود الأول عـــند أنكسيمندر ذلك الذي كان مادة وإلهاً فى نفس الوقـــت ،وأوضح من النار الموهوبة قوة العقل لدي هيراقليطس ،إذ من الحـــط من شأن الأب السماوي أن يعاني الإزعاج بسبب الأعمال الفردية الخاصة بالتدخل والتدبير ،وإيقاع العقوبات المستحقة على رعيته.(٨٣)

---

79 -W.A. Heidel:-"The Pythagoreans and Greek Mathematics," an Essay in: Studies in Pre-Socratic Philosophers. vol 1. p.351
80 - W.K.C. Guthrie :- op cit ,p. 374.
81 - Fr 5. in :- J. Burnet:- op cit, p. 118.
82 -K. Freeman :- op cit ,p.90.
83 - Th. Gomperz:- Greek Thinkers. vol 1, p.p. 159-160.

د - رفض قطيعة المعرفة :-

لا يقل إسهام كسينوفان التنويري في نظرية المعرفة أهمية عن إسهامه في اللاهوت،وإذا كنا قد لمسنا اتجاها نقدياً واقعياً في هجماته على آراء السابقين عليه الدينية والفلسفية ،فإننا نلمس نفس الاتجاه في رفضه للقطعية المعرفية .

لم تكن لدي كسينوفان قناعة في صدق مزاعم الشعراء والفلاسفة السابقين في امتلاك الحقائق اليقينية ، واعتبر أن واجبه التنويري في المجتمع الذي يعيش فيه إظهار النسبية المعرفية، و إيقاظ معاصريه من غرورهم الخادع في توهم امتلاكهم للمعرفة اليقينية. وقد لخص "كارل بوبر" منهج كسينوفان النقدي في العبارة التالية "قد أكون على خطأ في رائي وقد تكون أنت على صواب ،وقد نستطيع من خلال التحدث معاً في هذه الأمور بشكل عقلاني أن نصحح بعضاً من أخطاءنا ،فيقترب كلانا من الحقيقة ."(٨٤) وأخذ كسينوفان يتجول في المدن اليونانية المختلفة يكشف للناس -على مدى سبعين عاماً- عن محدودية ما لديهم من معارف وعن قابليتها للكذب. وكان رائداً في ذلك لسقراط ومنهجه في التهكم والتوليد.

ولكي نفهم نزعة كسينوفان هذه يجب علينا النظر إليها في ضوء كل أقوال كسينوفان الأخرى ،وفي ضوء الظروف المحيطة والدوافع التي دفعت إليها ،وقد أجمل "جيمس ليشير" ذلك في قوله"إن نزعة كسينوفان الشكية هذه كانت رداً على أساليب التفكير الديني الشعري القديمة، ردا على ديانة هوميروس الأولمبية وعلى العرافة."(٨٥)ويعبر كسينوفان عن

84- K.R. Popper :- The unknown Xenophanes", p. 43.
85- J. H. Lesher : Xenophanes' Scepticism, p.20 .

رفضــه لقطــيعة المعرفة فى شذرة طويلة تقول "لم يوجد ولن يوجد أحد استطاع أن يصل إلي المعرفة اليقينية حول الآلهة، أو أي شئ من الأشياء التى أتحدث عنها هنا. وحتى إذا ما حدث وتلفظ إنسان بهذه الحقيقة اليقينية بضــربة حــظ ، يظــل مع ذلك لا يعرف أنه توصل حقاً إليها." وينتهي كســينوفان إلــي الإعلان صراحة : "إن كل ما يمكننا الوصول إليه حول الأشياء جميعاً هو الظن وحده."(٨٦)وأكد ديوجين لايرتوس نفس هذا الرأي حيــث قال على لسان كسينوفان "إن فكرنا قاصر عن الإحاطة بالمجموع الكلــي للأشياء ."واعتبره أول من أعلن أنه لا يمكن إدراك حقيقة الأشياء ،واتفــق مــع أنبادوقلــيس فى استحالة الحصول على الرجل الحكيم الذي يعرف الحقيقة .(٨٧)

وكان سند كسينوفان فى هذا الإنكار أن الآلهة لم توح بكل الأشياء إلــي البشر منذ البداية وإنما يصل البشر إلي الأفضل بالتدريج ومن خلال بــذل الجهــد المضني."(٨٨) وتوفرت له الشجاعة فاعترف بأن كل نظرياته الــتى يقدمها مجرد أشباه حقائق وليست حقائق كاملة .(٨٩) وهناك سند آخر هــو وجــود فجــوة لا يمكــن عبورها بين المعرفة الإلهية الكاملة وبين المدركات البشرية. إذ مهما بلغت هذه الأخيرة من قوة لن تصل إلي مرتبة المعــرفة الكاملــة للإلــه، وما يفعله البشر هو اقتراب فحسب منها وليس حصــولاً عليها(٩٠). إنه التقابل الأبدي بين المطلق والنسبي الذى أكد عليه

86- Fr 34, in : J. Burnet : Early Greek Philosophy, p.121.
87 - Diogenes Laertius :- op cit , vol 11, 1X, 20, p. 427.
88 - Fr 18, in : J. Burnet :- op cit , p. 119 .
89 - Fr 53 , in : Ibid, p. 121 .
90 - G. S. Kirk & J. E. Raven : op cit , p.179.

فيما بعد هيراقليطس ،والكيمون الفيثاغورسى فى رسالته "فى الطبيعة."(٩١)
و الــذي يمكــن رؤيته بوضوح فى تأكيد كسينوفان على أن الإله الواحد مختلف عن البشر فى كل من الجسم والعقل(٩٢).وكذلك فيما رواه "اريوس ديديمــوس" Arius Didymus مــن أنــه وفقاً لكسينوفان " يعرف الإله الحقــيقة ، أمــا الآخرون فلا يصلون سوى إلي الظن وحده."(٩٣)وكم أشاد شــكاك القــرن الــرابع ق. م. بشذرة كسينوفان[٣٤] واعتبروها تبشيرا بمذهــبهم القــائل بعــدم إمكانية الوصول إلي المعرفة اليقينية . فهل كان كسينوفان مفكراً شكاكاً حقاً ؟؟

يقــدم سكستوس أمبريقوس تفسيرين مختلفين للشذرة السابقة : الأول ينظر إلي كسينوفان على أنه فيلسوف شكاك حتى النخاع ، وأنه ينفى نفيا تاماً إمكانية الوصول إلي الحقيقة عن أي شئ .و "أننا أشبه بمجموعة من الناس تبحث عن الذهب فى حجرة مظلمة تحتوى على العديد من الأشياء، فقــد تهوى يد أحدنا بالمصادفة على الذهب ولكنه يظل ينقصه الدليل الذى يمكــنه مــن الإســتوثاق من صدق اكتشافه"(٩٤).أما التفسير الثاني فيجعل كسينوفان يقول بنزعة شك جزئية فحسب ، وإن البشر يتوصلون إلي أشباه للحقائق اليقينية ،فالمتاح للبشر هو الظن وحده ،والصواب الأخذ بما يكون محتملاً .(٩٥)

---

91 - J. Barnes :- The Pre-Socratic Philosophers, p. 136.
92 - Fr 23, in : J. Burnet : op cit. p.119.
93 - J. Barnes :- op cit ,p. 139.
94 - W. K. C. Guthrie · op cit. vol 1, p.395
95 - Hegel : Lectures on the History of Philosophy, vol 1, Trans by E.S. Hanldane & F.H Simon, Routledge & Kegan Paul, London , 1955, p.247.

ورغم أن ديوجين لايرتوس يروي شهادة سوتيون Sotion التي تؤكد التفسير الأول وتقول " إن كسينوفان كان أول من قال بأنه لا يمكن معرفة أي شئ ."(٩٦) فإن المؤرخين يستبعدون هذا التفسير ولا يرونه منطبقاً على معـنى شـذرة كسـينوفان.(٩٧)ليس فقط لأنه يقصر ـ بلا مبرر ـ مجال نظـرية الشـك عنده علي ما يكون غامضاً ،بل لأنه تفسير يترجم جملة كسـينوفان البسيطة "لا يعرف" οὐκ οἶδε إلي "لا يعرف أنه تقابل معها" οὐκ οἶδεν ὅτι ἐπιβεβληκεν ويطلـب مـنا أن ننسب إلي كسينوفان الـرأي المتكلف الذي يقول "إن معرفة الحقيقة تتطلب أن يعرف المرء أنه يعرف الحقيقة." من المستبعد أن يكون كسينوفان قد نادى بهذا .لأنه تفسير أكثر تعقيداً بكثير من جملة كسينوفان الأصلية.(٩٨)فلم تكن نزعة الشك لدى كسينوفان موجهة إلي المعرفة بجملتها ،لأنه لا يستبعد التوصل إلي معرفة الحقـائق البسيطة ،وإنما موجهة إلي معرفة الحقائق المطلقة اليقينية .كما أننا لسنا مع من يقرر أن الشذرة تخلو من أي جانب شكي اعتماداً على أن معنى الفعل eidenai المستخدم فيها كان "لا أحد قد رأى " وليس " لا أحد يعـرف " لسـنا مع ذلك لأن هذا الفعل كان يحمل منذ عصر هوميروس المعـنى العام للفعل "يعرف"، وقد استخدمه كسينوفان بهذا المعنى ، علاوة علـى أن الكلمة eidôs فى البيت الثاني من الشذرة تقابل كلمة dokôs فى

---

96 - Diogenes Laertius :-op cit, vol 11, 20, p. 429

٩٧ ـ من هؤلاء المؤرخين :
- J. Barnes :- op cit. p.139.
- W.C.K. Guthrie:-op cit ,p. 396,
- K. Freeman :-op cit ,p. 98.
-J.H. Lesher;- op cit , p.21.

98 - J.H. Lesher :- op cit ,p. 21.

البيــت الــرابع والتـــي تعني "الظن" ،فمن الطبيعي أن تُترجم إذن بمعني "يعــرف".(٩٩)ومــن ثم نعترض على قراءة "فرنكل" للشذرة بأنها تتضمن مــنهجاً تجريبياً نقدياً يؤمن بالتجربة الحسية .(١٠٠)إذ لم يكن الفعل eidenai يعني عند كسينوفان الرؤية الحسية وحدها كما ظن "فرنكل" ذلك .فالتفسير المعتمد لنزعة كسينوفان بعيد جدا عما يؤمن به الشكاك المتأخرون أولئك الذين يتوقفون عن إصدار الأحكام لا بالتصديق ولا بالتكذيب .

لقد كان كسينوفان يمثل فيضاناً عارماً لروح النقد ،فى كان الشكاك على العكس يمثلون نفاذاً وموتاً لهذه الروح . لم يشك كسينوفان فى عملية الوصــول إلـــي الاعتقاد الصحيح ،وإنما شك في الوصول إلي معيار من خلاله يحدد الإنسان أي الاعتقادات تكون صحيحة وأيها لا يكون .ويجمل "جــثرى" ما يعنيه كسينوفان بقوله :"يعني ببساطة أنه رغم كونه قد يصل إلـــي الحقيقة ، فإن اقتناعه بأنه قد وصل إليها حقاً لا يكون اقتناعاً كاملاً علـــى الإطلاق .مع أنه قد يملك الأسانيد القوية للإيمان بأن رأيه قريباً من الحقــيقة."(١٠١)ما ينكره كسينوفان هو أن تكون لدي البشر معرفة بما يكون يقينياً τo σäΦέS وفى الوقت نفسه يسمح بالقول بأن لدى البشر اعتقادات قد تشبه فى بعض الحالات ما يكون صادقا.(١٠٢)

كــان الإلـــه هـــو وحـــده المتمتع لدي كسينوفان بكامل المعرفة ،أما الإنسان فلا يملك سوى المعرفة النسبية فقط. وبهذا صاغ كسينوفان مشكلة

---

99 - J. Barnes :- op cit ,p. 138.
100 - H. Fränkel :- op cit , p. 127
101 - W.C.K. Guthrie:-op cit, vol 1.p. 395.N 5.

102 - J.H. Lesher :- op cit ,p. 22.

إبســتيمولوجية فــي غاية الأهمية. فلم يتساءل عما نعرف بل تساءل هل الذى نعرفه صادق أم لا. لقد كان كسينوفان على وعى كامل بالصعوبات الــتى ســوف تقــود فــيما بعــد إلــي قيام اللاأدرية Agnosticism لدى السفسطائيين. فلم يزعم أنه يسوق الحقيقة المطلقة عن الإله لأنه هونفسه لا يعرف أي وسيلة يمكنه من خلالها اختبار إن كان قد توصل

إليها أم لا(١٠٣).

لــم يكن فكر كسينوفان مختلفاً عن أفكار أسلافه من الآهوتيين،بل وعــن أفكــار الفلاسفة السابقين عليم والمعاصرين له ،إذ لم يقل بقطعية هؤلاء ولم يقل إنها أفكار من وحي الإله ،وإنما نظر إلي كل نظرياته على أنها مجرد ظن فحسب يقترب بصورة ما من الحقيقة .ولا يستبعد البعض أن تكــون شذرة {٣٤} تمهيداً لمذهب كسينوفان اللاهوتي والطبيعي كله، وأنها وردت فى مقدمة أشعاره جميعاً.(١٠٤)

أكد كسينوفان علي محدودية المعرفة البشرية ونادى بضرورة وضع الــنزعة الواقعــية النقدية محل النزعة القطعية الجازمة للمدرسة الأيونية .وكان الشك الذي مارسه شكاً جزئياً وليس شكاً فى المعرفة ككل. إذ شك فــي العلــم اللآهوتي والطبيعي لأنه يتجاوز الإدراك البشري.(١٠٥) وجاء ســقراط فأكمل المشوار وأعلن صراحة "إنني أعرف أنني لا أعرف ولا شــئ غــير ذلك." وجعل رسالته فى الحياة توعية الناس بجهلهم . ويعلق "كــارل بوبر" ــ فيلسوف العلم الحديث ــ على تصور كسينوفان السابق

103- K. Freeman : The Pre-Socratic Philosophers, p.98.
104 - J. Barnes:- The Pre-Socratic Philosophers, p. 138.
105 - Ibid ,p. 139.

بقولـــه:" إنـــه تصـــور بـــالغ الدقـــة والمصداقية حتى فى أيامنا الحالية" ،ويســـتخلص ثلاثة مبادئ أخلاقية للمعرفة عند كسينوفان استخلصها فيما بعد أرازموس Erasmus ومونتاجو Montaigue وفولتير وهي :مبدأ القابلية للكـــذب "ربمـــا أكـــون مخطئاً وربما تكون أنت على صواب ،ولكننا من الممكـــن أن نكون نحن الاثنين على خطأ بالطبع." ومبدأ المناقشة العقلانية "نحـــن بحاجة إلي أن نختبر اختباراً نقدياً موضوعياً لكل أفكارنا." وأخيراً مبدأ الاقتراب من الصدق "بمساعدة مثل هذه المناقشات النقدية بإمكاننا أن نقترب أكثر وأكثر من الحقيقة وأن نحسن بشكل دائم من إدراكنا حتى فى الحالات التي لا نصل فيها إلي اتفاق.(١٠٦)

ويعلـــق "بوبـــر" علـــى الشذرة {٣٤} لكسينوفان بأنها "لا يوجد فى الأدب الفلســـفي شيئاً أعظم صدقاً وموضوعية ونقدية منها ، وإنها الأعظم أهمية فى تراث كسينوفان كله."(١٠٧) وما قصد أن يقوله كسينوفان فيها هو "أن هناك عدداً كبيراً من الحقائق المهمة لا أحد يعرفها معرفة يقينية ولكن يمكن أن يخمنها ، وفى الوقت ذاته هناك البعض الآخر التي لا يمكن لأحد حتى أن يخمنها ."(١٠٨) ويشبه "بوبر" الدور الذي قام به كسينوفان فى العالم القديـــم بدور اينشتاين (Einstein١٩٥٥+) فى عصرنا الحديث؛ فالإثنان كانـــت المعرفة لديهما مجرد نسيج من التخمينات.ثم يتساءل "بوبر" كيف أمكن لكسينوفان أن يعرف ذلك منذ ٢٥٠٠ عاماً مضت ؟ والإجابة هي أن كســـينوفان كـــان فـــى الـــبداية يؤمـــن بصورة العالم والآلهة التي قدمها

106- K.R. Popper The unknown Xenophanes, p.p.52-53.
107 - Ibid ,p. 47.
108 - Ibid , p. 49.

هوميروس ،ثم تحطمت أمامه هذه الصورة بفعل نقده الخاص لهوميروس ،فاستبدل الصورة الجديدة بالصورة المنتقدة القديمة، تماما كما تحطمت صورة "نيوتن" لدي "بوبر" بفعل انتقادات اينشتاين له.(١٠٩).

ننتهي بهذا من استعراض الشق السلبي من فلسفة كسينوفان، رأينا فيه كيف كان كسينوفان ثورة عارمة على كافة الأفكار الرجعية البالية التى كانت تقيد انطلاق العقل الحر. ولننتقل الآن إلي تتبع الخطوات المؤلفة للشق الإيجابي عنده.

٢- الجانب الإيجابي :-

كان أبرز ما يتميز به كسينوفان ذلك الميل الفطري والقوي إلي الصدق والموضوعية ،وتم ترسيخ هذا الميل بقوة بما قام به من نقد للأساطير القديمة . وسوف نرى فى الشق الإيجابي كيف توصل إلي مفهوم عن ألوهية سامية منتشرة فى الكون كله تحكمه كما تحكم النفس الجسد. ويتألف الشق الإيجابي من فلسفة كسينوفان التنويرية من النقاط التالية :-

أ - الإيمان بالوحدانية :-

رغم مهاجمة كسينوفان للأفكار الدينية التقليدية العتيقة، فإنه لم ينته إلي رفض الدين. بل آمن مثل هيراقليطس بأنه توصل إلي ديانة جديدة، أفضل من العقائد المثيولوجية القديمة ،وأنه الرسول المرسل لنشر هذه الديانة بين معاصريه. لكن الملاحظ أنه لم يدافع عنها دفاعاً قائماً على سلطة أنه نبي يتم إلهام الحقيقة إليه من أعلى كما هو الحال لدى بارمنيدس

---

109 - Ibid , p. 50 .

تلمـــيذه أنبادوقليس مثلاً ،وإنما دافع عنها دفاعاً عقلياً خالصاً. فكان لاهوته لاهوتاً جديداً في كل من أفكاره ومبادئه .

كـــان تصـــور كســـينوفان عن طبيعة الإله في الواقع نتيجة مترتبة على هجومـــه علـــى التجســـيم لدى الشعراء المثيولوجيين. فلم يكن الإله لديه مفهوماً ميتافيزيقياً ، بل كان بديلاً وضعه كسينوفان للجوانب التى بغضها في تصور الشعراء للإله. فما هو المفهوم الإيجابي الجديد الذي يقدمه عن الإله ؟

آمن كسينوفان بإله واحد يتصف بكل الصفات التنزيهية. حيث كان الإله الواحد لديه كامل العلم والحكمة، صالحاً أخلاقياً، أبدياً، مكتفياً بنفسه، ثابـــتاً، تام القدرة، وهذا ما أجمله كسينوفان بقوله "هناك إله واحد، الأسمى بين كل من الآلهة والبشر، لا يشبه البشر لا في الجسم ولا في العقل، كله بصـــر وسمع وكله عقل، يُسيِّر الأشياء جميعاً بقوة عقله، وليس باستخدام أي أداة، يمكـــث أعلى في مكان واحد لا يتغير ولا يتحرك على الإطلاق، فلـــيس مـــن اللائـــق له أن يتحرك فيكون هنا في وقت وهنالك في وقت آخـــر"(١١٠).ومـــا نفهمـــه من الشذرات السابقة أن الإله كان ذا جسم لدى كســـينوفان ،ولكنه جسم خاص به وحده .فلم يكن كسينوفان متجاوزاً بهذا لشـــكل الكبـــير عصـــره للدرجة التي تجعله يقدم ـــ كما يقول جثرى ـــ مفهومـــاً جديدا يقول بموجود إلهي روحي تماما .(١١١) ولم ينحدر إلينا شئ يكشـــف عن طبيعة هذا الجسم الإلهي لدى كسينوفان .وإن كانت روايات

110- Frr 23-24,25,26, in : J. Burnet, op cit, p.119.
111 - W.C.K. Guthrie :- A history of Greek philosophy,p.376.

سـمبليقوس وا لاسكندر الأفروديسي وسكستوس ود يوجين لايرتوس(١١٢) تجمـع علـى أن الإلــه كان لديه كروي الشكل.(١١٣) وقد وردت روايات تاريخية عديدة تؤكد على هذه الأوصاف لدى كسينوفان .حيث ترد رواية أرسـطو التـي أكد فيها أنه كان أول مشايع للقول بالوحدانية، وأن الواحد عـنده هـو الإله .(١١٤) وهناك "ديوجين لايرتوس" الذي ذكر أن الإله لدى كسينوفان لا يشبه البشر بأي حال من الأحوال ،لا يتنفس ، كله عقل ،وهو خالد.(١١٥)وهناك رواية هيبوليتوس Hippolytus التى تذكر أن الإله عنده أبدي وفريد ومتناغم فى كل الأنحاء وكروي ،وقادر على الإدراك بكل ما فـيه.(١١٦) كمـا أنه ليس للإله شهوات ، ولا من اللائق له أن يكون خادماً للآخريـن ، فـلا وجـود لأي رئاسة بين الآلهة . ولا يلد ولا يولد ، ولا يرتدى الثياب ولا يتكلم ككلام البشر على الإطلاق .

وإذا كان الفلاسفة الأيونيون قد أبقى بعضهم على مفهوم تعدد الآلهة كما كان ، أو قال بعضهم الآخر بوجود إله أعلى فوق مجموعة من الآلهة تخضـع له فـإن كسـينوفـان كـان أول فيلســوف يونانـي يقول بالتوحـيـد Monotheism الخـالص. ولـيس من المستبعـد أن يكون كسـينوفـان قـد نقـل عقـيدته هذه من الفكر الدينـي فى الشـرق

---

112 - Diogenes Laertius:-op cit ,vol 11, 1X,19,p.427.
113 - J. Barnes:- op cit, vol 11, p.98.
114 - Aristotle :-Metaphysics, trans by: D. Ross, Great books of The western World, vol 8, Benton publisher, Chicago,1952, B 1,ch 5, 986b21-25,p. 504.
115 - Diogenes Laertius :- op cit, vol 11, 1X,19, p. 427.
116 - J. Barnes :- Early Greek Philosophy, p. 99.

القـــــديم.( )غـــير أن الجديـــد في موقفه ليس القول بالتوحيد فقد سبقه المصـــريون القدمـــاء إليه. وإنما في إقامة هذا التوحيد على أسس عقلي خـــالص. هو أن التوحيد وحده الذي يتفق مع الكمال الإلهي.فكانت أفكاره هذه في يونان القرن السادس ق.م. عملا جديدا وثوريا. ومن ثم فنحن نتفق مـــع "بارنـــيس " فـــي رفض وصف "نيتشه" لكسينوفان بأنه "مجرد رجل صوفي وأن لاهوته ينبع من إحساس باطني صوفي بالخشية من الإله."( )

ويبرز الاتجاه العقلاني للاهوت كسينوفان في البراهين المنطقية التي يبرهـــن بهـــا علـــى صفات الإله. حيث يشرح ثيوفراستوس كيف برهن كســـينوفان علـــى وحدانية الإله بحقيقة أنه الأعظم و الأسمى بين الجميع .( )ويبرز هذا الطابع في قوله " ليس من اللائق للإله أن يتنقل هنا وهناك ". فكلمة اللائق " Piprepei ليست بمعنى إستياطيقي ، وإنما بمعنى منطقي أي " ليس من الممكن منطقياً لطبيعة الإله ذلك ." حسب قول بارنيس .( ) ويبرز كذلك في برهنته على أن الإله غير مولود. إذ يثبت ذلك بواقعة أن كل ما يخرج إلي الوجود إما يخرج من شئ مشابه أو من مخالف له. غير أن الأشـــياء المتشابهة لا يمكن أن يؤثر الواحد منهما في الآخر، ولو كان

117- E. Hussey .-the pre-socratics, Duckworth,London,1974,p.14.
وأنظر: د. مصطفى النشار تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول ، دار قباء ، القاهرة ، ١٩٩٨، ص ١٨١

118 - J. Barnes The pre-Socratic Philosophers, p.85

119 - J. Barnes Early Greek Philosophy ,p 96

120- J. Barnes :- the pre-Socratic philosophers ,p 85

حـــرج الى الوحو ـ من شيء محالف فسوف يعنى هدا خروج شي مما لا وحو ـ له وهدا مُحال(١٢١).

اســ استعمال كسيوفان للصيغه الجمع "الآلهة" في بعض أقواله حنبا الي حنب مع استعماله للكلمة المفرده مثل قوله في الشدرة (٢٣) الإله الواحد الأســمى بيــن الآلهة والبشر فلا يتضمن تناقضا داتيا في رأينا ؛ إذ من الثابت تاريخيا كما رأينا أنه امن بإله واحد فقط ،كما يتفق على دلك معظم الباحثيــن المحدثيــن .(١٢٢)فلم يكن استعماله للصيغة الجمع سوى نوعاً من التســليم باللغــة الاصــطلاحية الشائعة في عصره، وليس عن إيمان منه بالــتعدد. علاوة على أن العديد من استعمالاته للصيغة الجمع ورد بشكل عــارض فـــي سياق هجومه على الآلهة المجسمة، ولم يتحدث عن الآلهة بالصــيغة الجمـــع عندما كان يقدم أفكاره الخاصة.لم يكن كسينوفان مؤمنا بالــتعدد ،أو بتسلسل تدريجي للأرباب محكوم بإله أعظم ،فهذا رأي مبتذل ــ علـــى حـــد تعبـــير بارنيس ــ يستهزئ بالروايات التاريخية ويتجاهل

121- J Barnes Early Greek Philosophy,p 96

١٢٢ــ مـــن أمـــثال :ــ -Th. Gomperz -op cit, p 160.& - J. Burnet - op cit ,p 129 & W C K Guthrie -op cit,p 375

- M C Stockes - One and many ,p.79 & G.S Kirk & Raven:- the Pre-Socratic Philosophers p 170

أمـــ كاثلين فريمان فترى انه من الخطأ طرح سؤال هل قال كسيوفان بالوحده ام بالكثرة فلم يحصر الإله لأن السؤال نفسه كان بعيدا عن ذهن كسنوفان ولم تظهر الا عند بارمنيدس وتلاميذه انظر K Freeman the pre Socratic p 98

عبارات التوحيد الواردة فى الشدرات المعتمدة ، ويجعل كسينوفان بدلا من كونه مؤمناً مجدداً ،تجعله مفكراً تقليديا مبتدلا .(١٢٣)

إذا كان كسينوفان يقول "يظل الإله فى نفس المكان بلا حركة ،فإن الإله بذلك يكون عنده ممتداً فى المكان ،مما يوحى بأنه كان مجسما ،فهل كان "جومبرتس" محقا فى اتهامه لكسينوفان بالوقوع فى التجسيم ؟!(١٢٤) الواقع أن "جومبرتس" قد بالغ إلي حد ما فى فهم هذا التشبيه على حد قول "كاثلين فريمان" ــ ونحن نتفق معها فيه ــ فقد كان الدافع الذي يقف وراء كلامــه هذا المعاناة الشخصية التي كان يعيشها كسينوفان نفسه فى حياته غــير المستقرة ،وما قصد قوله هو "لما كان الإله الأسمى بين الجميع ،فلا يمكــن أن يكــون رحالة متنقلاً كما كان كسينوفان ،وإنما متمتع بالراحة والهــدوء اللتان كان كسينوفان يشتاق بشدة إليهما .(١٢٥) لقد اهتم كسينوفان بنفــي كافــة الصفات البشرية ــ أو حتى تلك التي يشتم منها ذلك ــ عن الإله ليكون أفضل من الآلهة الأولمبية المخادعة ، وأفضل منها كذلك فى أنــه إلــه كوني عالمي.(١٢٦) ولكسينوفان العذر فى أنه استعمل لغة مادية إستعارية فى حديثه عن الإله الواحد إذ لم يكن قد تم الفصل بعد فى الفكر اليوناني المبكر بين العالم المثالي وبين العالم المادي .(١٢٧)

ولكنــنا نظل مع ذلك نأخذ على كسينوفان عيب أنه لم يفصل فصلا واضــحاً بين الوحدة الصورية وبين تلك المادية ،بل خلط خلطا كبيرا فى

---

123 - J. Barnes:- The Pre-Socratic Philosophers. p. 90
124 - Th. Gomperz - op cit .vol 1,p 159
125 - K. Freeman - op cit. p 97
126 - Ibid ..
127- K.F Johansen - A history of Ancient Philosophy p 46

الصـــفات التـــي خلعها على الله الواحد عنده .ولعل هذا ما لاحظه أرسطو فوصـــف كســـينوفان بأنـــه مشوش الفكر لم يوضح شيئا . واستبعده مع مليسوس من دراسته لأنه لم يتوصل إلي طبيعة أياً من الوحدتين{الصورية والمادية} .(١٢٨)

حقـــا لم يقدم كسينوفان نسقا لاهوتيا منسقا وكاملا، غير أن أفكاره الدينـــية اتســـمت بدرجة كبيرة من الوضوح والتميز، فهو يضع الجوهر الأول فـــي مملكة الألوهية، وينسب له القوة المفكرة في حين أن الأيونيين الســـابقين عليه يجعلونه في عالم المادة وينفون تماماً القوة الإدراكية عنه، وخـــرج على تعدد الآلهة في وقت مبكر، وقاد ثورة فكرية تقول بلاهوت طبيعـــي قائم على تحليل عقلي محايد للقوة العليا. ومن ثم كان لاهوته – كما يشيد به بارنيس – إنجازاً عظيماً نجح صاحبه في تحقيق قدر مدهش مـــن الـــتجريد والعقلانية في مجال لا ينتج الفكر التجريدي عموماً سوى خواءً أجوفاً ويتخلى العقل فيه سريعاً عن مكانه للثرثرة .(١٢٩)

---

128 Aristotle - Metaphysics .B 1.ch 5. 986b21. p 504.
129 J. Barnes - The Pre-Socratic Philosophers ,p.94

ب – وحدة الوجود :-

إذا كان للإله عند كسينوفان – كما رأينا – صورة وجسم وامتداد في المكان ،فهل وحد كسينوفان بين الإله وبين العالم في وحدة واحدة تسمح لنا بأن نعتبره من القائلين بمذهب وحدة الوجود ؟

يتفق فريق كبير من الباحثين المحدثين(١٣٠) على القول بأن كسينوفان يوحد في نسقه اللاهوتي بين الإله وبين الوجود. هذا رغم أن كسينوفان لا يصرح بذلك في الشذرات المنحدرة منه . و يعتمد هذا الفريق على العديد من الروايات التاريخية .تأتي على رأس هذه الروايات رواية أرسطو الذي يذكر في نص واضح من سياقه أنه نقل مباشرة من كسينوفان وليس مجرد استخلاص فحسب يقول "نظر كسينوفان إلي السماء في مجموعها وصاح هذا هو الواحد وهو الإله."(١٣١) ثم بعد ذلك تأتي رواية الشاعر "تيمون" {ولد تقريباً عام ٣٠٠ ق.م.} الذى وضع على لسان كسينوفان النص التالي "أينما أدرت عقلي وجدت أن كل شئ يحل نفسه في وحدة واحدة."(١٣٢) ثم شهادة ديوجين لايرتوس التى قال فيها "أكد كسينوفان على أن الكل واحد، وأن الإله متحد مع الأشياء جميعاً وأنه كروي."(١٣٣)ولا يستبعد "بارنيس" أن يكون أرسطو وتيمون يوردان بيتا

١٣٠- ومن هؤلاء:-

- E. Zeller : op cit . p.44.
- J. Burnet :- op cit . p.129. & W.C.K. Guthrie :-op cit . p.377
- W. Windelband - op cit. p.47 & A.S. Bogomolove. op cit. p.80. W.T. Jones -The Classical mind. Barcourt Brace. New York.1969.p.19.

131- Aristotle Metaphysics. B1 ch5. 986b24

132-Th. Gomperz : Greek Thinkers. vol 1. p.159

133-Diogenes Laertius .op cit . vol II. IX. 19. p.427

شـــعرياً مفقـــوداً لكسينوفان ،وأنه رأي توصل إليه كسينوفان من تأمله فى الكواكـــب الســـيارة فى السماء .(١٣٤) فالاطراد النجمي أقنعه بوحدة وجود شاملة .

يتصف الإله لدى كسينوفان بنفس الصفات التى يتصف بها الوجود عـــند الإيليين. فالوجود واحد وثابت وقديم وأبدى وكذلك الإله. ولا يستبعد "جـــثرى" حـــدوث الصـــورة الجذابة التى نقلها أرسطو فى روايته، وأن كسينوفان قد وقف بمفرده فى الخلاء الفسيح فى ليلة صافية باسطاً ذراعيه فى حركة احتضان للكل وصاح هنا يوجد الأول يوجد الإله"(١٣٥).ولكن علينا أن نلاحظ هنا أنه إذا كان كسينوفان يوحد بين الإله والعالم ،فلا يعني هذا أنـــه يـــنكر حـــدوث التغير فى العالم ،طالما أن الإله ثابت عنده ،إذ يسلم كســـينوفان بالغـــير ويســـلم بوجود عدد لامتناهى من العوالم المتعاقبة . فالوجود ككل واحد ثابت ،أما ما يتغير ويتحرك فهو أجزاء الوجود ،حيث تنشـــأ مـــن الطين { التراب و الماء } ثم يتحول إلي أرض وينشأ عالم جديـــد وهكـــذا .مما دفع "فندلباند" إلي القول بأن " الإله لدى كسينوفان يحـــوى داخله جميع الأشياء ويظل دائما فى مكانه ،تذوب فى هذا الجوهر الواحد الثابت كل الأشياء الجزئية ."١٣٦

إلـــي جانب القائلين بإيمان كسينوفان بوحدة الوجود يوجد فريق آخر معـــارض يضـــم : فرنر ييجر، وكورنفورد و كارل بوبر يؤكد على أن كسينوفان لم يكن من القائلين بمذهب وحدة الوجود، لأنه لم يقل العالم هو

---

134 - J. Barnes :- op cit ,p. 99.
135- W. K. C Guthrie : op cit, p.380.
136 - W. Windelband :- History of Ancient Philosophy, p. 47.

الإلـــه، بل تحدث عن الإله بالسلب فقط(١٣٧). فى حين ينفي كورنفورد بشدة أن كســـينوفان قد وحد بين الإله وبين العالم ،وقال إن ما قصده كسينوفان بالإله :قدرة واعية تبث الحياة فى العالم أجمع .(١٣٨) أما كارل بوبر فيستبعد دلـــك ويعتـــبره مـــن مـــبالغات المؤرخين فى خلع التصوير الأفلاطوني الأرسطي للمدرسة الإيلية على كسينوفان .وينتهي إلي القول "حقا قد يكون كســـينوفان قد تلاقى مع الشاب بارمنيدس ،لكن من المستبعد أن يكون قد أخـــذ القول بوحدة الوجود منه ،وما أخذه على الأرجح من بارمنيدس هو القـــول بـــأن العالم كرة ."(١٣٩) وفى كتابهما المشترك أكد الأستاذان "كيرك ورافن" على خطأ الذين قالوا إن الإله متحد بالعالم عند كسينوفان ،لأن هذا الإتحـــاد يتعارض مع الصفات التي يخلعها كسينوفان نفسه على الإله .إذ كيف يتحد الإله ــ وهو الساكن ــ بالعالم الذي يموج بالحركة ؟ لقد كانت علاقـــة الإله بالعالم عنده أشبه بمفهوم المادة الأولي عند الملطيين ــ يهب الحياة والحركة للأشياء فقط. ولم يكن الإله عنده حالاً فى العالم(١٤٠).

والواقع أن كل فريق من الفريقين ــ الفريق القائل بتوحيد كسينوفان بيـــن الإلـــه والعـــالم ،والفريق الآخر المنكر لذلك ــ متمسك برأيه بشدة، وغـــياب وجود شهادة نصية مباشرة من الشذرات المنحدرة من كسينوفان حـــول ذلـــك يصـــعب عملـــية الوصول إلي رأى حاسم فى هذا الخلاف المتشـــابك. وخلاصـــة الـــرأي الذى نطمئن إليه أن الفريقين ينسبان إلي كسينوفان تحديدات مذهبية كانت غريبة عليه وعلى عصره. إذ أن مفاهيم

137-W. Jaeger : The Theology . p 43
138-F M Cornford - Greek religious thought.p.87
139 - K R Popper - The unknown Xenophanes .p 45
140 - G S Kirk & J E Raven op cit. p.172

التوحـــيد والإيمان بتعدد الالهة،و وحدة الوجود ،كلها مفاهيم مضللة هنا، لأنهـــا تشتمل على تميزات لم يفطن إليها مفكرو هذا العصر، ومن الخطأ فرض اصطلاحاتنا المعاصرة على فلسفة كسينوفان.فلم يكن في ذهنه وهو يعرض أفكاره الدينية في الألوهية مثل هذه التحديدات الدقيقة بين التوحيد وبيـــن وحـــدة الوجـــود .(١٤١) وما يحسب لكسينوفان ليس أنه من أنصار التوحـــيد أو مـــن أنصــــار وحدة الوجود ،إنما أنه لم ينته من هجماته إلي اعتناق الإلحاد، بل إلي تطهير فكرة الإله من آثار النواقص البشرية،ومهد الطريق لقيام مفهوم أعمق للإله، كان إنجازه العظيم :هو تشييد فلسفة دينية تنزيهية في عصر كانت الأنظار جميعاً لا ترى فيه سوى التعدد والتجسيم.

جـ.نسبية المعرفة :.

إذا كـــان كسينوفان في هجماته على المعتقدات الدينية القديمة ، لم يهـــدف تقويـــض الديـــن تمامـــاً ،وإنمـــا المحافظـــة على سمو الإله من الـــنواقص،فإن الأمر لا يختلف كثيراً في هجماته التشككية التي شنها على المعرفة القطعية لدي معاصريه ، لم يستهدف مجرد السخرية وإنكار وجود الحقـــيقة تمامـــاً ،وإنمـــا اســـتهدف لفـــت انتـــباه معاصريه إلي النسبية الأبستمولوجية ، وأن ما بوسع الإنسان الوصول إليه هو مجرد اقتراب من الحقيقة الكاملة فحسب ،وليس حصولاً نهائياً عليها .

فـــإذا ما تأملنا شذرة {٣٤} وجدناها لا تنكر في حقيقة الأمر وجود الحقـــائق اليقينـــية المطلقـــة ،وإنما تنكر فحسب ادعاء البشر المغرورين

---

١٤١ ـــ د مصطفى النشار :ـــ فكرة الألوهية عند أفلاطون ، ط٢، مكتبة مد بولي، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص٧٤

الحصـــول عليها لأن معرفة الحقيقة أمر قاصر على الآلهة وحدها لأن قـــدرات وملكات البشر محدودة ومن ثم فإن ما يدركونه محدود أيضا .ما يظهـــر للبشـــر هـــو فحســـب المظهر الخارجي ،والظن هو الذي بوسع البشـــر،وهو الذي يتناسب أيضا مع قدراتهم .(١٤٢)لكن هذا ليس كل ما في الأمـــر، بل بإمكان البشر ـــ من خلال الجهد المضني والبحث والتنقيب ـــ أن يحســـنوا من معارفهم هذه ويصلون إلي ما هو أفضل ،ويقتربون أكثر من الحقيقة .وهذا مرهون بالجهد البشري ،وليس بالوحي الإلهي كما كان قديمـــاً .وهذا ما يجسده كسينوفان فى قوله "لم توح الآلهة ـــ فى الواقع ـــ إلـــي البشـــر بالأشياء جميعاً منذ البداية ،وإنما يكتشف البشر الأفضل من خلال البحث الطويل وعلى مرور الوقت ."(١٤٣)

كان كسينوفان متفائلاً فى نظريته الأبستمولوجية ، يحدوه الأمل فى إحـــراز تقدم متواصل فى المعرفة البشرية .ولعل هذا ما قام به كسينوفان علـــى مـــدى حياته كلها ،إذ اتخذ من التمحيص والنقد منهجاً له فى حياته ،واســـتطاع مـــن خلاله أن يحسن بعضاً من تصوراته وتخميناته خاصة نظرياته العلمية ، وكانت رخصته لمثل هذا التمحيص والنقد :ـــ القول بأن الإله لم يوح بالحقائق منذ البداية للبشر .(١٤٤) ومن ثم كان النقد والتمحيص المـــنهج الذي أوصي كسينوفان غيره بإتباعه للاقتراب من الحقيقة اليقينية .وهـــذا مـــا دفع "كارل بوبر" إلي الاعتراف بأن كسينوفان كان رائده فى الإيمـــان بـــأن المعرفة تكتسب من خلال أشكال الاحتمال وصور الدحض

---

142 - B. Snell - The discovery of mind. trans by : T G.R Meyer Harper Torch Book .New York,1960,p 139.

143 Fr 18. in J Burnet - op cit p 119

144 K R Popper - The unknown Xenophanes, p 47

العقلانـــي ولـــيس مـــن خـــلال الملاحظـــة والتجربة كما قال "فرنسيس بـــيكون".(١٤٥) فالذي يجعل نظرية أفضل من أخرى أحد أمرين:أنها توضح وتفســـر أكـــثر مـــن هـــذه الأخيرة . وإما أنها أعظم قابلية منها للاختبار والتمحـــيص .فهذه النظريات مجرد فروض اجتهادية للاقتراب من الحقيقة .ويصـــور "بوبر" موقف كسينوفان تصويراً جميلاً فيقول "إنه يرى أننا لا نعلـــم وإنما نعتقد فقط ،إذ لو سألناه كيف تعلم ذلك ؟لكانت إجابته :لا أعلم وإنما أفترض فقط ،ولو كنتَ مهتماً بالمسألة التي اهتم بها أنا فسوف أكون في قمة السعادة لو حدث وانتقدت فرضي ،وقدمت أنت فروضك البديلة له ،وأنا بدوري سوف أحاول نقدها ."(١٤٦)

المعـــرفة الأفضـــل فـــي رأي كسينوفان هي المعرفة الأقرب إلي الصدق ،وكلما تقدمنا واقتربنا من الحقيقة تقدمنا نحو الأفضل .ولكن ما هو المحـــك المســـتخدم هنا لإثبات أن هذه المعرفة هي الأقرب إلي الصدق؟؟ المحـــك عـــند كســـينوفان هو :القابلية للنقد والتمحيص .فمن خلال النقد العقلانـــي نصـــل إلـــي الأفضل .حقاً قد لا يكون كسينوفان مفكراً شكاكاً مـــتطرفاً ،ولكـــنه ــ كما يؤكد "ليشر" (١٤٧)ــ يظل يبدو مفكراً شكاكاً نقدياً أكـــثر مـــن ذلـــك الـــذي يريدنا "فرنكل" أن نأخذه به ــ من أنه ذو نزعة تجريبية فقط .(١٤٨)

يمـــيز كســـينوفان فـــي نظريته الأبستمولوجية بين المعرفة الكاملة اليقينـــية وبين الظن المتاح أمام البشر . أي بين دائرة المطلق وبين دائرة

145- K.R Popper - "Back to the Pre-Socratics .p.151
146- Ibid .p 151 -p.152
147 - J H Lesher - op cit . p. 25
148 - H Fränkel -op cit . p. 130.

النســـبي .غير أن كسينوفان ـ في حقيقة موقفه ـ لا يفصل فصلا قاطعا بيـــن الدائرتيـــن ،بـــل يجعل هناك نوعاً من الترقي بينهما ،ويترك الباب مواربـــاً أمـــام الطموح البشري ،إذ مع البحث الجاد الصبور سوف يرتفع النصيب الإنساني من المعرفة ،ولكنه لن يصل إلي الحقيقة اليقينية المطلقة على الإطلاق .إذ أن قدرات البشر محدودة مهما عظمت "أما الإله فقدراته مطلقـــة ،ومـــا تصـــل إلـــيه قدرات البشر هي آراء تتأرجح بين الصدق والكـــذب."وهـــذا ما تجسده الشذرة {٣٨} التي تقول " لو لم يكن الإله قد اختار أن يجعل العسل حلو المذاق لكان البشر قد اعتقدوا لوقت طويل أن التيـــن أكـــثر حـــلاوة ." فهـــذه الشـــذرة تؤكد على النسبية التي يعتنقها كســـينوفان.ويرى "بوبر" أن كسينوفان كثيراً ما كان يذكرنا بأننا في القيام بـــالحكم على الواقع "الموضوعي" لا يجب أن ننسى أنه غالباً ما يكون رد فعلـــنا المباشر مقترناً بالمقارنة مع خبرتنا الماضية { أي مع القيمة النسبية المتغـــيرة بتغـــير المواقـــف القائمـــة في هذا الواقع الموضوعي }فالحكم الإنســـاني إذن نســـبي .(١٤٩)وهي فكرة طورها هيراقليطس فيما بعد حيث ذهـــب ـ كمـــا يقول جثرى ـ إلي أننا لا نقدر الأشياء التي نسميها سارة ومـــريحة إلا بالـــنظر إلي أضدادها .وجاء بروتاجوراس فعمم الفكرة في شعاره الشهير "الإنسان معيار الأشياء جميعا " ولا شك أن شعاره هذا كان النتيجة المترتبة منطقياً على مذهب كسينوفان السابق ،إن لم يكن كسينوفان قد توصل إليها بنفسه .(١٥٠)

يخـــتلف كســـينوفان فـــي نظريـــته للمعرفة عن الشكاك اليونانيين المتأخريـــن في الأسس والنتائج المترتبة عليها .فبينما ارتكز كسينوفان في

---

149 - K.R. Popper :- The unknown Xenophanes, p. 46.
150 - W.K.C. Guthrie :-op cit , p. 401 .

نظريــته علـــى فصل غير تام بين المطلق والنسبي ،اعتمد الشكاك على إنكـــار وجــود المطلق نفسه، وبينما أنتهي كسينوفان إلي الإيمان بإمكانية الــتقدم فى إحراز المعارف البشرية مع مرور الوقت وبذل الجهد ،انتهى الشــكاك إلـــي الــتوقف الــتام عن إصدار الأحكام وإنكار وجود المعرفة اليقينـــية.والواقع أنه بينما كان كسينوفان تقليدياً في قوله إن معرفة الحقيقة قاصـــر علـــى الآلهة فقط ، فإنه كان مجدداً فى اعتقاده أن بمقدور البشر اكتشاف ما هو قريب للحقيقة ،فكانت مناشدة كسينوفان لنا بممارسة التنقيب والبحـــث ورفـــض الكهانة ،وكذلك رفض الكوزمولوجيا الصف إلهية — تحولاً ثورياً فى طرق التفكير القديمة .(١٥١)

كـــان كسينوفان مجدداً لأنه لم يقل بالإلهام الإلهي وسيلة للحصول علـــى المعـــرفة كمـــا قال شعراء وفلاسفة العصر السابق بل جعل الجهد والتنقيـــب وسيلة الإنسان الوحيدة للاقتراب من الحقيقة .كان مجدداً كذلك عـــندما اتـــاح للإنســـان فرصـــة الاقتراب من دائرة المطلق .فليست كل الاعـــتقادات البشرية متساوية فى درجة الترجيح .إن الإسقاط التام لمعايير التمييز والمفاضلة لم يكن أمراً يناسب رجلاً قال لأتباعه كل مفاهيمكم عن الإلـــه الأعلى مفاهيم خاطئة ، والإله بالشكل كذا وكذا .وأنه لا يجب علينا أن نـــأخذ المظاهـــر الخارجية بقيمتها الظاهرية ،بل علينا أن نتعمق لكي نقترب قدر الامكان من الحقيقة الكامنة وراءها ،وعندما نحس أننا وصلنا إلى ما يشبه الحقيقة علينا أن نشدد القبضة على ذلك .(١٥٢) فجر كسينوفان إذن مشكلة التقابل بين المعرفة وبين الظن ،ومنذ عصره أصبح البحث عن هذه الحقيقة الكامنة الشغل الشاغل للفلسفة والعلم .

---

151 - J.H. Lesher - op cit . p. 35

152 - W. K.C. Guthrie - A history of Greek Philosophy. p.398

خاتمـــة الدراسة :.

كـــان لهجمـــات كسينوفان علي الأساطير الدينية أثر على كل من الشـــعراء و الفلاسفة المعاصرين له و التاليين عليه .لقد دافع كسينوفان عن أفكـــاره بقناعة حماسية ،وآمن ليس بقدرة هذه الأفكار على تدمير التقاليد البالية بل وبقدرتها على تشييد واقع أخلاقي وديني وحضاري عظيم .وممـ يحســـب لكسينوفان أنه أول من صاغ العالمية الدينية ،والتي أضحت منذ عصره تحتل مكاناً بارزاً في الدراسات اللاهوتية لدي مفكري اليونان.(١٥٣) أمـــا أفكـــاره الفلســـفية فـــرغم أن الكثير منها لم يكن جديداً بل يعود إلي أنكسيمندر ،إلا أن الجديد الذي قدمه ،أنه ابرز إلي الضوء النتائج المحتومة للـــثورة الفلسفية التي قادتها النظريات الأيونية على الإيمان الديني ، فكان أول مـــن أعلن لليونان أن الفلسفة قوة ثقافية قادرة على التغيير ." فكان — كمـــا يشيد به فندلباند — الفارس المغوار للصراع الذي نشب بين التصور العلمـــي للكـــون الـــذي قدمه الأيونيون وبين الأفكار الدينية التقليدية ،بين الاتجاه المادي للعلم الأيوني وبين الميثولوجيا ذات الطابع التعددي .(١٥٤)

شـــيد كســـينوفان بأفكاره التنويرية نوعاً جديداً من الديانة ،وكانت قدرة هذه الديانة الجديدة على تغيير حياة وعقيدة اليونانيين هي التي جعلتها الأســـاس المناسب لقيام الثقافة الجديدة لدولة المدينة .(١٥٥)وجاء بارمنيدس والإيليون فنهضوا بهذه العقيدة وطوروها .

تأثـــر الإيلـــيون بكســـينوفان تأثراً عظيماً لدرجة أن عده أفلاطون وأرســـطو رائـــد ومشيد المدرسة الأولى ،إن لم يكن بشخصه فهو رائدها

---

153 -W.Jaeger :- The Theology of the early Greek philosophy, p. 48
154 W. Windelband - op.cit p. 46
155 W. Jaeger Paideia vol I p. 171

بأفكـــاره وتصــوراته .([156]) لــن نفهم نظرية المعرفة عند بارمنيدس الا بوصفها تعتمد على التقابل الذي وضعه كسينوفان بين المعرفة والظن .كما أخـــذ بارمنيدس إله كسينوفان بكل صفاته وجعله بدوره الوجود .لكن بينما بحــث كســينوفان عــن المطلــق كفيلسوف ديني ،بحث عنه بارمنيدس كفيلســوف ميتافيزيقي .غير أن أعظم الروابط جوهرية بينهما أنهما بحثا معاً عن الوحدة .([157])كما تأثر هيراقليطس بأفكار كسينوفان وذلك في إيمان هيراقلــيطس بالطابع الظني للمعرفة البشرية وحاجة الإنسان إلي الجسارة والــتعمق كي يصل إلي ما لا يعرفه ،وفي تفرد الإله عنده بمعرفة الحقيقة الكاملــة .([158])ومــن المحــتمل تأثــره في فكره الديني بهجمات كسينوفان التــنويرية على آلهة الأوليمب .حيث يثور هيراقليطس على طرق العبادة التي تسئ فهم جوهر الألوهية أو تنسب صورة بشرية للإله. ويتحدث عن إلــه واحــد حكــيم قد يشاء أن يسمى زيوس وقد لا يشاء.([159])وكان تأثر ديمقــريطس به في إنكاره لوصول البشر إلي الحقيقة المطلقة لأنها تختبئ في الأعماق وذلك في الشذرة{١١٧} له.([160])

كمــا مهــد اتجاه كسينوفان النقدي لعقلانية سقراط الأخلاقية .ويفهم "كــارل بوبر" معني شعار سقراط "أعرف نفسك " بمعني "أعرف كيف أن مــا تعــرفه محــدود ."ويفهم مناشدته لأن يكون السياسي حكيماً مطالبة السياســي الــذي يحمل على عاتقه الكثير من المسئوليات أن يكون مدركاً دائماً لجهله .([161])وامتدد تأثير كسينوفان هذا من خلال بارمنيدس وسقراط

156- Plato -The Sophist. trans by M.A. Jowett, 242d, p. 249
Aristotle - Metaphysics ,B 1,Ch 5, 986b22. p.506.
157 - T.F Johansen - op cit . p 46
158 - Fr 7 Fr 8. in - J Burnet - op cit. p 133.
159 - Fr 65. in J Burnet - op cit ,p 138.
160 - Fr 117 in - Ibid, P 358
161 -K R Popper the unknown Xenophanes .p.50.

الـــي أفلاصـــون و الذي أخذ فصل كسينوفان بين الحقيقة و الظن في تشييد القســـمة الثنائية بين عالم المثل "الحقيقة" وبين العالم المحسوس "الأوهام". فـــي حين غالي السفسطائيون في هذا الفصل لدرجة أن اعتمدوا عليه في إنكـــار وجـــود معـــرفة يقيـــية أصلاً .ونادى أفلاطون ــ متأثراً بهجوم كســـينوفان علـــى قصائد هوميروس وهزيود ــ بضرورة أن يحذف من قصائدهما الأساطير التي تتعلق بالآلهة حتى لا تترسخ في قلوب الصبيان ،وإلـــي ضـــرورة الـــتزام الشـــعراء فـــيما يكتبونه بنقاء وخيرية وسمو الإلـــه.(١٦٢) ولـــم يكـــن أرســـطو بعيداً عن تأثير كسينوفان ؛ إذ كان قول كسينوفان بحدوث تعاقب دائري للدورات الكونية ،تبشيرا بنظرية أرسطو فـــي قـــدم العـــالم .مما دفع "جثرى" إلي القول "إنه من الجور من جانب أرســـطو أن يهمـــل كســـينوفان ويتناوله تناولاً مقتضباً ويتهمه بالسطحية والخلط .(١٦٣)

وامـــتدد تأثير رسالة كسينوفان التنويرية إلي الشعراء أيضا .فقد التقى الشاعر "بندار" Pindar مع كسينوفان في بلاط "هيرون" Hiero ملك سيرقوصة ،وتأثر به ومن هجماته على الشعراء ،ومن سخريته من التملق المـــبالغ فيه للقوة الرياضية ويعلن رفضه لأن تكون الآلهة متوحشة ،آكلة للحـــوم البشـــر ،ويذكـــر أنـــه يتحدث على النقيض مما قاله أسلافه من الشـــعراء.(١٦٤) وأخـــذ الشاعر "ابيخارموس" Epicharmus بأفكار كسينوفان اللاهوتـــية فـــردد الصورة التشبيهية التي قالها كسينوفان من أن كل كائن

---

١٦٢ أفلاطون الجمهورية . ترجمة د. فؤاد زكريا ،مراجعة :- د/ محمد سليم سالم، دار الكاتب العربي ، القاهرة .(بدون تاريخ) ٣٧٩ ــ ٣٨٠ ،ص ٦٩.

163 W. K. C. Guthrie op cit p. 390

164 K. Freeman :- op cit p. 94

يجعــل الإله على صورته الخاصة . ونرد شذرة له عبارة عن ترديد لبب كســـينوفان حيــث تقول "لا يرى ولا يسمع إلا بالعقل وحده ،أما أي شي غــيره فأصـــم أعمـــى ."(١٦٥)وهناك رواية وردت عند أرسطو عن علاقة ابـــيخارموس بكســـينوفان تقول "إن ابيحارموس قد قال عن كسينوفان انه يـــتحدث بالحقـــيقة ولكـــن حديـــثه لـــيس لائقاً ."(١٦٦) ونفهم من ذلك أن ابـــيخارموس قد اتفق مع كسينوفان في أرائه ولكنه اعترض على طريقة من طرق تعبيره عنها . وجاء " ايسخولوس" فأخذ من كسينوفان ضرورة سكون الإله ،وقال في مسرحية سبليكيس Supplices "إذا كانت كل الأفعال البشـــرية لا تتم بدون الاعتماد على وسيلة ،فإن الإله دائما ما ينجز غايته بشكل متساوي في كل مكان ،وهو قائم دائماً على عرشه المقدس ."(١٦٧)

ويهاجم الشاعر الجرئ " يوربيدس" الآلهة القديمة اعتماداً على نفس الأســـاس الـــذي اعتمد عليه كسينوفان ؛حيث يرفض في مسرحية "هرقل" Heracles الاعـــتقاد فـــي أن الآلهـــة فاســـقة ،أو يخـــدع الواحـــد منها الآخـــر.ويعـــترض علـــى وجود سيادة بين الآلهة على أساس أن الإله لا يحتاج إلى شئ .(١٦٨)ويعتبر ذلك مجرد حكايات بائسة يرددها الشعراء.ولا يســـتبعد "بارنـــيس" أن يكون سياق المسرحية مأخوذ بحرفيته من قصائد

---

165 - Ibid . p 93
166 - Aristotle -Metaphysics B1V Ch5. 1011a6. p 529
167 - W C K Guthrie - A History of Greek Philosophy .vol 1 p 374
168 - M.C Stokes - One and many p 80.

كســـينوفان .(١٦٩) كما استخدم "يوربيدس" فى مهاجمة الإعجاب التقليدي فى القوة الرياضة نفس أساليب وحجج كسينوفان .(١٧٠)

أمـــا الشـــاعر الساخر تيمون Timon (عاش فى النصف الأول من القرن الثالث ق.م.) فكان معجباً بشدة بكسينوفان وقلده فى أفكاره ،وأهدي إلـــيه نقده الشخصي والساخر من الفلاسفة الأوائل .(١٧١)وكذلك تأثر بفكرة الـــتقدم البشـــري فى العلوم والفنون عند كسينوفان المسرحي "سوفكليس" خاصـــة فى مسرحية " أنتيجون" حيث امتدح سوفكليس البراعة والمثابرة البشرية ، وذهب إلى "أن الجنس البشري تعلم بواسطة بروميثوس أول ما تعلم الاعتماد على عقله ." (١٧٢)

كـــان كسينوفان إذن مفكراً تقدمياً ،اتخذ الكوزمولوجيا أداة للهجوم علـــى لآهوت هوميروس وقدم حججا قلية مفحمة هدم بها الديانة التقليدية ،وشيد ديانة جديدة تقول بالوحدانية والتنزيه ،ونجح فى التوفيق بين الفلسفة والديـــن ،أو كما يعبر "بارنيس" عن ذلك " لم تكن الفلسفة والآهوت عنده فرعيـــن منفصـــلين فـــى غصن زيتون ،بل كان العلم يرسخ اللآهوت ،و اللآهـــوت يحـــرر العلـــم من شبح الآلية الملحدة .استعمل كسينوفان عقله لتشييد لآهوت جديد يصلح لأن يكون إطارا ملائماً للعلم الأيوني فكان رائد اللآهـــوت الطبيعي .(١٧٣) وكان شاعراً حار العاطفة ،شاعراً ــ كما يصفه

---

169 - J. Barnes :- op cit .p. 91.
170 - W. Jaeger :- Paideia, vol 1, p. 174.
171 - W.K.C. Guthrie :- op cit , p. 366.
172 - Ibid ,p. 400.
173- J. Barnes :- The Pre-Socratic Philosophers, Vol 1 ,p. 99.

جـــثرى ــ أخـــذ علـــى عاتقه القيام بمهمة الشعر التربوية التنويرية خير قيام.([174])

لكن رغم هذا العمل التنويري لكسينوفان هناك مواطن ضعف وانتقاد تؤخـــذ علـــيه .منها مخالطة كلامه بالسذاجة أحياناً.مثل حديثه عن ولادة الشـــمس وموتها كل يوم .وعدم دخوله معترك السياسة ،ومحاولة تطبيق أفكاره في تغيير نظام الحكم القائم في عصره ،وليس الهروب من أمامه . ومـــن الانـــتقادات التي تأخذها "كاثلين فريمان" عليه أنه لم يعين بوضوح العلاقـــة بين الإله الواحد وبين العالم ،كما أن هناك تناقضاً في كلامه " إذ لو كان الإله هو العالم ،وهذا الأخير يحتوى على أجزاء ــ فكيف يمكن أن يُقال عنه إنه الأسمى بين الجميع؟؟" وتشير كذلك ــ فريمان ــ إلي تناقض أخر في وصف كسينوفان للإله بأنه يسيطر ويحكم الجميع ."فلابد أن يكون هـــناك شـــئ أخر كي يحكمه ، فكيف يكون هناك شئ أخر إذا كان الإله والعالم متحدين عنده ؟؟"([175])

ولكـــن مـــا نقولـــه في تقييمنا النهائي لفلسفة كسينوفان التنويرية :أن الفلسفة طرقت عنده مجالات جديدة في أكثر من اتجاه ، وبذرت العديد من الـــبذور الجديـــدة الـــتى أثمرت ثمراً يانعاً عند خلفاءه .وما أجمل كلمات "ثـــيودروس جومبرتس" عنه حيث قال :"لقد كان زارعاً وحاصداً في وقت واحد . بذر بيد البذرة التى سوف تنبت شجرة قوية راسخة في غابة الفكر اليوناني ،وسن اليد الأخرى البلطة التى كان عليه أن يهوي بها ليشذب ــ

---

174 - W K C. Guthrie :- op cit , p. 383.

175 - K Freeman :- The Pre-Socratic Philosophers, p. 95.

ليس شجرة الديانة التقليدية وحدها ،بل ويشذب العديد من الجذوع الأخرى القوية ."(١٧٦)

---

176 - Th. Gomperz :- Greek thinkers, vol 1. p. 164.

الدراسة الثالثة

دور الجمال فى نظرية الحب

عند أفلاطـــــون

مقدمة :

للحب دوره الكبير فى فلسفة أفلاطون . إنه الرابط الذى يربط أجزاء الفكر الأفلاطونى المختلفة. الرابط الذى يربط تصوراته عن العالم المحسوس بتصوراته عن عالم المثل. من هنا جاء اهتمام أفلاطون العظيم به. إذ أفرد له محاورة كاملة هي "المأدبة" وعرض له فى جزء كبير من "فايدروس". وأشار إليه وإلى قوته فى "الجمهورية" و "فيدون" و "ليسس". فقد سعى أفلاطون في كل هذه الأعمال إلى دراسة الحب دراسة تفصيلية، حيث أبرز معناه ودوره، وميز بين صوره المختلفة واستكشف منابعه وعلله فى الطبيعة البشرية.

ولقـد رأى أفلاطون فى الحب قوة عظيمة قادرة على تحقيق السعادة للبشـر، إن لم نقل الخلود، وهو الذى يمكن البشر من الإنجازات الرائعة فى العلم والفلسفة والفن. حيث قال "ينبغي علينا أن نؤكد أن الآلهة بثت مثل هذا الهوس (الحب) فينا من أجل سعادتنا، وهذا كلام لا يقنع الإنسان العادي وحده بـل والحكيم أيضاً"[١]. فلم يكن عجباً إذن أن يذكر بوزيناس Pausanias "أنه مقام أمام مدخل الأكاديمية محراب للحب"[٢].

ومع ذلك لم يكن أفلاطون أول من اهتم بالحب كل هذا الاهتمام، فقد سبقه إلى ذلك شعراء اليونان العظام، كما أعلى من شأنه كل من فيثاغورس وهيراقليطس وأنبادوقليس، إذ جعلوه المسئول عما يوجد بين الأضداد من

١- أفلاطون : فايدروس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة (د.ت) ٢٤٥جـ ص٦٩.

2- W.K.C. Guthrie : A History of Greek Philosophy, vol IV, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p.380.

انســجام فى هذا العالم، ونعلم أن أنبادوقليس قد نظر إليه كقوة كونية تحارب الكراهــية وتنشر التآلف فى الكون كله، لكن يحسب لأفلاطون أنه أنزل قوة الحــب هذه من بين الآلهة في السماء وجعلها بين الناس على الأرض، وكما جعلهــا سلاحاً في يد الإنسان -وليس فى يد الإله- تساعده وتأخذ بيديه إلى السماء والجمال والخير والخلود.

وقــبل أن نعرض لدور الجمال فى نظرية الحب عند أفلاطون يجدر بنا أن نحدد المصطلح الذى سنقوم بدراسته. فالحب المقصود فى هذه الدراسة هــو مــا كان يطلق عليه أفلاطون لفظ "إيروس" Ερως وكان يقصد به ذلك العشق الذى يعبر عن رغبة اشتهائية قوية فى شخص أو شئ ما، ومنه جاء المصطلح الحديث "عشقي"[٣] "Erotic". ولا نقصد دراسة مصطلح "الصداقة" (فيلــيا) φιλια والــذي درسه أفلاطون في محاورة "ليسس" وقصد به مودة وتقديــر الآخرين من البشر والولاء لهم[٤]. كما لا نقصد كذلك دراسة مفهوم "أجابــيه" Αγαπη "الحب الروحي" والذي نحته الفلاسفة المسيحيون وقصدوا به الحب الأبوي من الله للإنسان، ومن الإنسان لله[٥].

ســعى أفلاطــون إلــى صبغ "الإيروس" بصبغة فلسفية، جاعلاً منه الوســيلة الــتى تقــود إلى "الجمال بالذات" وبداية الصعود الجدلي إلى مثال الجمال. وربما كان هذا سبب ما شاع فى وقتنا الحالي من استخدام مصطلح "الحب الأفلاطونى" للدلالة على شئ لم يقصده أفلاطون على الإطلاق. فالحب

3- A. Moseley : Philosophy of Love, The Internet Encyclopedia of Philosophy, http : // www utm. Edu/ research / iep / I / love. Html. P.2.

٤- د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحب، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ١٦٦.

5- A. Moseley : op cit, p.3.

الأفلاطونـــى عند المعاصرين من الرومانسيين "علاقة روحية خالية من أي رغبة شهوانية فى الجسد بين البشر"[٦]. فى حين قصد أفلاطون -كما سوف نـــرى- بالحـــب شيئاً غير ذلك. قصد به خليطاً من نوع خاص من الشهوة الحســية والعاطفة والعقل، صحبة تتم بواسطة التجاذب العشقى بشكل لا يقل عن التبادل العقلي"[٧].

فلماذا اهتم أفلاطون كل هذا الاهتمام بالحب؟؟ الواقع أن هناك هدفين مـــن وراء ذلك: أولاً : أن يكشف عن القوة الديناميكية الفريدة للحب، والتي بثـــتها الآلهة فينا لنعالج بها ما نلاقيه فى هذه الحياة من متاعب ومصاعب، وتقودنـــا إلى الآفاق الرحبة السعيدة للعالم العلوي، لذا قيل أن أفلاطون طرح نظريـــته كـــرد فعـــل علـــى ظروف عصره المضطرب، فجاءت أميل إلى الانصـــراف عن الواقع الأليم المعاش، وأشد تعلقاً بعالم آخر توجد فيه أحلام أفلاطـــون، ويتحقق فيه الحق والخير والجمال[٨]. راعه ما يموج به عصره مـــن كراهـــية وحقد، وراعه ما فى نفوس معاصريه من دموية، فرفع راية الحب ليتفرغ أبناء اليونان ودويلاتهم المتناحرة لبناء بلادهم، نظر إلى الحب كصـــمام أمـــن، وتمـــنى أن يلجـــأ إليه اليونانيون تجنباً لحروب الحقد التى مزقـــتهم[٩]. ثانياً : كما قصد أيضاً أن يبدد سوء الفهم وانعدام الثقة فى الحب

٦- د. مصـــطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م، ص ١٥٣.

7- G. Vlastos : “Sex in Platonic Love” in : Platonic Studies, Princeton University Press, U.S.A. 1973, p.40.

٨- د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال، دار قباء للطباعة، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٣٦.

٩- د. نبـــيل راغـــب : الحـــب الأفلاطونى بين الوهم والحقيقة، دار غريب للطباعة، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٨٩.

من جانب معاصريه، فقد كان الإيروس سيئ السمعة بعض الشئ بينهم، وله ارتباط بغيض أخلاقياً بأشكال متنوعة من الجنسية المثلية(١٠).

ينصب حديثنا هنا عن الدور الذى يلعبه الجمال فى تصور أفلاطون للإيروس، والذي سوف نتتبعه من خلال النقاط التالية :

١- الحب طبيعته وغايته. ٢- الجمال والإيروس والخلود.

٣- الجمال فى جدل الحب الصاعد.

وسوف نتناول كل عنصر منها بشئ من الإيضاح :

[١] الحب .. طبيعته وغايته :-

لو تساءلنا عما كان يعنيه الحب عند أفلاطون لوجدنا أنه يعرف الحب مبدئياً بأنه "رغبة فى شئ ما لا يملكه المحب ويحتاج إليه"(١١). وهو نفس التعريف الذى أفرده للحب فى "فايدروس"(١٢). و"ليسس"(١٣). و"الجمهورية"(١٤). الحب عنده اسم إضافة مثل كلمة "أب" يحتاج إلى موضوع محبوب يضاف إليه فنقول "حب لـ..." وموضوعه شئ ينقص المحب الآن

10- R. E. Cushman : Therapeia, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1958, .189.

١١- أفلاطون : المأدبة، ترجمة د. وليم الميرى، دار المعارف، القاهرة (د.ت) ١٩٩-٢٠٠، ص٥٦.

١٢- أفلاطون : فايدروس، مرجع سابق، ٢٣٧د ، ص ٥٦.

13- Plato : Lysis, Trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato, vol 1, Random House, New York, 1937, 221d, p.37.

١٣- أفلاطون : الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (ب.د) ٤٧٥، ص ١٩٤.

ويحتاج إلى امتلاكه، وحتى لو كان يمتلكه الآن فهو يحتاج أن يحتفظ بملكيته هــذه فــي المستقبل، فما هو هذا الشئ الذى ينقص المحب ويرغب فيه وفى امــتلاكه دائماً؟؟ ويجيب أفلاطون بأن الجمال هو الشئ الذى ينقص المحب ويرغبه، فالحب رغبة في الجمال. لأن الجمال "هو الشئ الذى لا تقبل النفس الحــرمان مــنه، ولا يوجــد لديها شئ تعنى به أعظم منه، فلا الأمهات ولا الأخوة .. يعنونها بعده، بل إنها لتهمل كل ذلك غير مكترثة بفقدانه، وتصير على استعداد تام للخضوع للأسر أو الموت فى سبيله، لأن النفس لا تقنع فقط بتقديس الجمال بل تجد فيه الطبيب الشافي من كل الآلام المضنية"(١٥).

ولما كان الجمال هو الخير(١٦). فإن الحب رغبة فى الخير أيضاً. "إن آلام الآلهة ومتاعبها مازالت إلا بفضل حب الجمال هذا"(١٧). وقد صار الحب رغــبة دائمة فى الجمال نتيجة لمولده، فقد ولد -كما يذكر أفلاطون- فى ليلة مولــد أفروديت فنشأ يحبها ويعشق ما فيها من جمال، تابعاً وخادماً لها(١٨). والإيــروس بسعيه هذا وراء الجمال يقودنا إلى المثل والآلهة، وهي مهمة لا تــتحقق إلا بربط الحياة المعاشة هنا على الأرض بالمثل العليا اعتماداً على مفهــوم الجمـــال هــذا، ومــن ثم فقوة الجمال هذه هي علة بقاء البشر، إنه الحضــور المباشر للإله فى الإنسان والكون. الجمال هو الضياء الذى يجعلنا

١٥- أفلاطون : فايدروس، ٢٥٢، ص ٨١.

١٦- أعلن ذلك أفلاطون فى أكثر من محاورة مثل :

- Lysis : 216d, p.30 Gorgias, 467-468, p. 525.
- Meno, Trans by : G. M. A. Grube, Hackett Publishing, India 1978, 77b, p.10.

١٧- أفلاطون : المأدبة، ٢٠١، ص ٥٧،٥٨.

١٨- نفس المصدر، ٢٠٣، ص ٦٠.

نـــرى مـــا فـــى حياتنا الدنيا من انحطاط وظلام(١٩). كما أن كل إنسان فينا يرغب الخير أيضاً، والخير -كما يعلن أفلاطون فى "جورجياس"- هو الهدف المـــروم من كل فعل، وهو الذى من أجله نفعل كل شئ آخر"(٢٠). فإذا سألنا ولمـــاذا نحب جميعاً الخير، لكان الجواب : من أجل الحصول على السعادة، لأن السعادة هي فى امتلاك الخير والجمال(٢١). ولا أحد فينا من الممكن أن يرغـــب الشر، لا أحد فينا يرضى أن يجلب الضرر على نفسه بيديه، والشر يجلـــب التعاسة والضرر(٢٢). وعندما يتخذ الخير صورة الجمال تتخذ الرغبة صورة الحب.

هكذا يقترب أفلاطون من أرستوفا ن فى أسطورته التى تجعل الحب شـــوق الإنسان الدائم إلى نصفه الذى بعد عنه منذ أن شطرهما الإله. يقترب منه أفلاطون فقط، لكنه يتعمق أكثر منه، فيجعل الحب شوق إلى كل ما يجلب الخير والسعادة للإنسان، لقد أساء أرستوفان تشخيص الشئ المفقود، فهو ليس نصـــفنا الآخـــر وإنما خيرنا(٢٣). يقول أفلاطون فى ذلك "إن أولئك المحبين الذيـــن يسعون لضم شطرهم الثاني لا يمكن أن أسمى هذا حباً وفقاً لنظريتي إلا إذا كـــان الشطر المنشود هو الخير، فليس الحب هو حب الشطر أو الكل

19- S. Rosen : Plato's Symposium, Yale University Press, New Haven, 1987, p.200.

20-Plato : Lysis, 219c, p. 34.

٢١- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٤، ص ٦٢.

22-Plato : Gorgias, Trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato, vol II, Random House, New York, 1937, 499e, p.561.

23-G. R. F. Ferrari : "Platonic Love". The Cambridge Companion to Plato, ed by : F. Kraut, Cambridge, 1992, p.253.

وإنمـــا هو حب الخير[٢٤]. ويذكر أن الناس قد يرغبون أحياناً فى بتر عضو من أعضائهم إذا وجدوا فى بتره خيراً لبقية الجسم، فالحب إذن مبدأ عام فى كـــل نشاط لكل فرد، وفى كل فاعلية لكل شئ. إنه رسم لتوجه الشخص نحو الأشـــياء الأخرى فى عالم يكون هو وهذه الأشياء أفراداً فيه"[٢٥]. إنه اشتهاء متأصـــل فى النفس لطلب خير قائم أمامها يبدأ حتماً بمعرفة أن هناك شئ ما نريده بكل جوارحنا ولكننا لم نمتلكه بعد[٢٦].

ما دام الحب رغبة فى الجمال، وهي رغبة فى شئ ينقص صاحبها، فـــإن الحـــب بالتالي ليس جميلاً ولا خيراً، وفى ذات الوقت ليس قبيحاً ولا شـــريراً هـــو وسط -عند أفلاطون- بين الخير والشر، الجمال والقبح، كما يكون الرأي الصادق الذى لا يملك صاحبه البرهان عليه وسطاً بين المعرفة والجهـــل[٢٧]. وعلى ذلك فالحب ليس إلهاً كما كان الاعتقاد قديماً، لأن الإله سعيد وجميل ومتمتع بالخير والجمال، والحب ينقصه ذلك. كما أن الحب ليس حكيماً وتنقصه الحكمة والإله كما نعلم يمتلك الحكمة امتلاكاً كاملاً[٢٨]. فماذا يكون الحب إذن؟؟

إنـــه لـــيس كائناً فانياً وليس إلهاً، بل وسط بينهما، وسط بين الحكمة

٢٤- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٥، ص ٦٣.

25-H. A. Markus : "The Dialectic of Eros. In Plato's Symposium. in : Plato. ed by : G. Vlastos. vol II. New York, 1971. p.137.

26-A. E. Taylor : Plato.The Man and his Work. Methuen & Co. Ltd. London. 1969. p.224.

٢٧ أفلاطون : المأدبة، ٢٠١، ص ٥٩.

٢٨ نفس المصدر : ٢٠٢، ص ٥٩.

والجهل، إنه "روح عظيم" δαιμων μεχαs نصف إله يقوم بدور الوسيط بين البشـــر والآلهة، يرفع إلى الآلهة صلوات البشر وقرابينهم، وينقل إلى الناس أوامـــر الآلهة. وطبيعته المزدوجة تسمح به بعبور البرزخ الذى يفصل دنيا الناس عن عالم الآلهة[٢٩]. إنه الجسر الذى يصل العالم الحسي بالعالم العقلي الخـــالد، ويربط الكون كله معاً[٣٠]. ومن المرجح فى رأينا أن أفلاطون ربط حركة استلهام العقل للحقيقة الكلية بالحب، فمن الصعب فصل الحب عن ذلك الارتفـــاع المفاجـــئ نحو الحقيقة فى عالم المثل الذى أشار إليه أفلاطون فى الجمهورية[٣١]. وقد ذكر أفلاطون وظيفة الحب التوسطية هذه فى جورجياس فـــى قوله "يخبرنا الحكماء يا كاليكليس أن السماء والأرض والآلهة والبشرية تـــنطوي جمـــيعاً معـــاً بالاتحاد والحب، وهذا هو السبب يا صديقي فى أنهم أطلقـــوا على العالم اسم النظام"[٣٢]. وعلى هذا أنكر أفلاطون ألوهية الحب، وجعلـــه مجـــرد مساعد قدير، أو موجة حكيم يستطيع أن يقودنا إلى الجمال الأزلي المطلق[٣٣].

إن أفلاطـــون فـــى نظـــرته هذه إلى الحب يعيد بناء الديانة اليونانية الأوليمبية كما يقول "ستانلي روسين"، لأجل صون كلاً من الفلسفة والفضيلة السياســـية، إذ يوجه الإيروس الفكر البشرى كله نحو الجمال فى ذاته وليس نحـــو آلهـــة الأوليمب، وهو فى ذلك بوصفه رسول الآلهة يصدق على عمل الفلســـفة، ويســـعى بـــتحويل العقل جهة الجمال إلى نشر السلام بين الآلهة

٢٩- نفس المصدر، ٢٠٢-٢٠٣، ص ٦٠.

30-Plato : Gorgias, 508, p.569.

٣١- أفلاطون : الجمهورية، ٦١١، ص ٣٨٤.

32-Plato : Gorgias, 507, p.569.

٣٣- د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحب، ص ١٣١.

والبشـــر[٣٤]. وإذا كـــان هناك من يعتبر تمجيد أفلاطون للحب كملاك عظيم نوعـــاً من الدفاع عن الذات، وأن أفلاطون كان يشعر بينه وبين نفسه بعقدة الذنب لاعتناقه وممارسته للجنسية المثلية البغيضة اجتماعياً، وأنه قصد بهذا الكـــلام مساعدة نفسه في صراعها مع ضميره، وعلاج شرخ في شخصيته، فإننا نرد على ذلك -مع ليفينسون-[٣٥]. بأن هذا الكلام غير صادق ويتجاهل عـــبارة صــــريحة وردت فـــي "المأدبـــة" تقـــرر أن كـــل حـــب -ولـــيس الحـــب الجنس المثلي وحده- وسط بين الآلهة والبشر ويقود إلى الجمال[٣٦].

وهذه الطبيعة المزدوجة جاءت إلى الحب من والديه، فأمه هي "بنيا" Pena وهـــي الفقـــر والعـــوز، وأبيه الإله "فوروس" Poros وهو الغنى. فهو مشـــارك أبـــدي في العوز، وفائض بالثروات ومفعم بنشاط لا يفتر في ذات الوقت[٣٧]. ورث عن أبيه الطبيعة المتحايلة، فهو لا يحب الجمال والخير فقط بـــل في تحايل دائم لامتلاكهما، فأولئك الذين لا يملكون الجمال والخير يجب أن يحـــتالوا للمشـــاركة فيهما[٣٨]. وهناك من قرأ أسطورة مولد الحب قراءة جديـــدة، فاعتـــبر "بنـــيا" ترمز إلى البشرية (الطبيعة الفانية) و"فوروس" إلى الســـمات الإلهية الخالدة، ومن ثم تسعى الطبيعة الفانية للاستفادة من السمات

34- S. Rosen : op cit, p. 199.
35- H. B. Levinson : In Defense on Plato, Harvard University Press, Cambridge, 1953, p.121.
٣٦- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٢، ص ٦٠.
٣٧- نفس المصدر، ٢٠٣، ص ٦٠.
38- S. Rosen : op cit, p. 235.

الإلهـية وتوظفها كوسيلة لمعالجة أوجه ضعفها الخاصة(٣٩). لكن الحب إلى جانـب اشـتماله على الجمال يشتمل على القبح أيضاً طالما أنه وسيلة لبلوغ الـرؤية الشـمولية، فيجب أن يتضمن القبح والجمال على السواء، فلا يمكن القول إن الحب رغبة فى الكل ما لم يكن ذلك من خلال تجميل القبح، وعلى الفيلسوف ألا يزدرى القبح أو يتجاهله من أجل الجمال، وإنما يرغبه كطريق يقـود إلى الجمال بشكل حقيقى(٤٠). لكن "روسين" لا يرضى عن هذا الوضع الوسـط للإيروس عند أفلاطون وينتقده بقوله "لو كان الإيروس يتوسط بين الآلهة والبشر، فإنه يضم داخله نصف طرف من الطرفين، مما يجعله يتألف من شطرين لا يمكن التوافق بينهما"(٤١).

ومـع ذلـك فإن الحب لأنه فقير معدم، لا تتوفر فيه الرقة والجمال، ولما كان ابن أبيه، فهو يسعى دائماً إلى الخير والجمال، جسور يطلب الحكمة وشـغوف بهـا، لأن الحكمـة تنقصه وهي شئ جميل والإيروس هو حب الجمـال(٤٢). يتفلسـف الحـب على مدى كل حياته، خطيب لبق، وساحر، ومفسـطائي ، بامكانـه أن يخلـق فى نفوس المحبين الحكمة وكل الفضائل الأخرى(٤٣). وبهذا نجح أفلاطون -فى رأى بيجر- فى ربط الحب بالفلسفة، ومعـنى كلمة فلسفة نفسه يدل على هذا الارتباط. فالآلهة لا تمارس الفلسفة لأنها تمتلكها أصلاً، ولا الحمقى لأنهم لا يعرفون ما ينقصهم، الفيلسوف هو

39- H. Neumann : Diotima's Concept of Love, American Journal of Philology, 86, 1965, p.51.
40- S. Rosen : op cit, p.p. 222-223.
41- Ibid, p. 228.

٤٢- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٤، ص ٦١.

43- D. Clay : The Tragic and Comic Poet of the Symposium, p. 194.

وحـــده الذى يكافح للوصول إليها لأنه يعرف أنه لا يمتلكها ويحتاج إليها(٤٤). لكـــن إذا كان الحب رغبة فى الخير، والخير مطلب عام فى الطبيعة البشرية فلمـــاذا لا نطلـــق لفـــظ محبين على البشر جميعاً؟؟ إن هذا راجع فى رأى أفلاطـــون إلى أن كلمة الحب رغم كونها اسم جنس، فإننا نطلقها على جزء فقط منه نقوم باقتطاعه وليس على الجنس كله، مثلما نفعل مع الشعر، فنحن نطلقـــه على الموسيقى والألحان وحدها، مع أن الشعر كجنس معناه الإبداع والإبـــداع ينســـحب على أشكال مختلفة من الحرف والأعمال. وهكذا مع أن الحـــب ينســـحب علـــى كل رغبة فى شئ نحتاجه وتتخذ هذه الرغبة أشكالاً متـــنوعة (حـــب المال، الجاه) ومع ذلك نقصر الكلمة على فئة فقط من هذه الرغبة، هي الرغبة فى الخير والسعادة(٤٥).

الحـــب إجمـــالاً هو وسط بين طرفين، المحب والمحبوب، إنه سعى المحـــب الدائـــم للحصول على المحبوب الجميل والكامل والرشيق(٤٦). وقد وصف الإيروس فى "فايدروس" بأنه "أسمى أنواع الهوس الإلهي، وأعظم ما لدينا من نعم"(٤٧). ولا تحظى بهذا الحب سوى نفوس الفلاسفة التى تمت لها رؤيـــة الحقـــيقة، فهي فى شوق دائم للاقتراب منها والحياة معها. إنه اشتياق الإنســـان الذى يعرف أنه لا يزال ناقصاً، ويحتاج إلى صياغة روحه وعقله الخـــاص ونظـــره مركـــزاً دائماً على المثال. وشوق الفيلسوف وحبه هذا لا يـــتوقف ولا يخمد أبداً، إن الذى يميزه عن غيره فى المقام الأول ليس العلم

44- W. Jaeger : Paideia, Trans by : G. Highet, vol II, Oxford, 1943, p. 188.

٤٥- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٥، ص ٦٣.

٤٦- د. أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٥٧.

٤٧- أفلاطون : فايدروس، ٢٤٩جـ، ص ٧٧.

وإنما حبه وشوقه إليه، ليس احترافه الحقيقة، بل شوقه إليها(٤٨). وأفلاطون - فـــي رأى بيجر - عندما أكد أن موضوع الحب هو كمال الخير الذى يشتاق إليه المحب قد أبدل الدافع غير العقلاني الحب ووضع محله دافعاً عقلانياً ذا معـــنى عظيم(٤٩). وفى الوقت ذاته جمع إلى جانبه لمسة صوفية روحانية، إذ يجعل الحب من يتمسك به رجلاً روحانياً. الأمر الذى يعد أساساً من أسس ما يدعـــى بالتصوف الأفلاطونى(٥٠). والحب بهذا الشكل قادر عن طريق إعلاء أنفســـنا أن يجعلنا نبلغ كل ما هو خالد وإلهي، إنه إلهام ليس له حد نحو آفاق عالية(٥١).

أمـــا الجزء المحب للخير والجمال فينا فهو العقل فى نظر أفلاطون، أما بقية أجزاء النفس فهي محبة للخير كذلك بدرجة لا تقل عن العقل، لكنها تخطـــئ فتسعى وراء ما تعتقده (خطأ) أنه سوف يفيدها وبالتالي تعيش حياة مشـــوهة تتنكر فيها لطبيعتها بوصفها محبة للخير(٥٢). فلا يمكن فصل الحب عـــن العقـــل، بل هو الهوس الأسمى الذى يدفع محب الحكمة إلى الأمام فى طلـــب الحقيقة، كما أن الحب الشرط اللازم لتحقيق التطابق بين العقل وبين الواقـــع باعتباره شرطاً للمعرفة فى المستوى الخاص بالعقلانية(٥٣). إذ توجد فى الإنسان رغبتان: رغبة فى الملذات وهي تخص الشهوة، ورغبة فى الخير

48- H. E. Cushman : op cit, p. 187.
49- W. Jaeger : op cit, vol II, p. 190.

٥٠- د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية، مرجع سابق، ص ١٥٦.

٥١- ديـــنس هويســـيمان : علـــم الجمال، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت) ص ١٤.

52- G. R. F. Ferrari : op cit, p. 265.
53- R. E. Cushman : op cit, p. 195.

وتخـــص العقـــل -الجزء الخالد فى النفس- ولن تتحقق الحياة المتناغمة إلا بخضوع الرغبة الأولى للرغبة العقلية(٥٤). لذا أكد أفلاطون فى القوانين على "أن الإنسان السامي النفس هو الذى يسود نفسه المبدأ العقلي الحاكم المدعوم بالإيروس - تلك العاطفة التى تلهم الطبيعة الفلسفية والرأي القويم(٥٥).

الحـــب إذن نقـــص وعـــوز من ناحية، وسعي نحو الخير من ناحية أخـــرى، فهـــو ليس فقط ذلك الكل المركب من الرغبات والعواطف، بل هو أيضاً الدوافع المحركة إلى الأفعال ولو تأملنا فى هذا المعنى للحب لوجدنا أن الصفات التى ينسبها أفلاطون إليه تشير بشكل غير مباشر إلى أستاذه سقراط، فهـــو بيـــن القبح الجسدي والجمال الروحي، بين العلم والجهل، فقير مشرد، محـــب للحكمة وللخير، وكأن أفلاطون قصد فى المأدبة مدح سقراط أصلاً، وهـــذا مـــا كشف النقاب عنه ألقبيادس فى نهاية المحاورة، عندما تحول عن مدح الحب إلى مدح سقراط، وهكذا فعل ما كان يود أفلاطون أن يفعله(٥٦).

فأين دور الجمال إذن فى مسألة معنى الحب وغايته عند أفلاطون؟؟ الواقـــع أنـــه دور لـــيس كبيراً، إذ لا يظهر الجمال إلا فى الجزء الأول من الـــتعريف ثـــم يتوارى بعد ذلك فى الخلفية ليحل محله الخير. ونحن نعلم أن أفلاطـــون ســـاوى -فـــى حديثه عن الحب- بين الجمال والخير، مما يجعل الجمال لا يزال قائماً جنباً إلى جنب مع الخير، وإن كان فى خلفية الحديث.

٥٤- أفلاطون : الجمهورية، ٤٤٣، ص ١٥٣.

٥٥- أفلاطـــون : القوانين، ترجمة : تيلور، تعريب : محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ٦٨٨، ص١٨٢.

56- D. Clay : op cit, p. 193. And Vide :

- S. Rosen : op cit, p. 234, H. B. Levinson : op cit, p. 120.

كان الأيروس عند أفلاطون تناغم بين الأضداد، يتأرجح بين المهارة الـتي تنعشــه وبين العوز الذى يفسده، تجعله مهارته الأقرب إلى الآلهة - الجميلة والسعيدة، وأما عوزه فمتأصل فيه كمصدر للتحول والتغير(٥٧). لكن يؤخـذ على هذا الحب أنه حب أناني متمركز حول الأنا. فلا يحب الفرد فيه المحـبوب -شـيئاً كـان أو شخصـاً- لذاتـه وإنما ليسد نقصاً موجوداً فى المحب(٥٨). وقد أعلن أفلاطون ذلك صراحة فى "ليسس" عندما قال "عندما لا يكون الفرد محتاجاً لشئ فلن يشعر بعاطفة، وذلك لأن الذى لا يحس بعاطفة لا يكون بوسعه أن يحب"(٥٩). فبقى الإيروس عند أفلاطون فى هذه المرحلة صـورة مـن صـور حـب الذات، وكان هذا هو السبب فى أن الأيروس الأفلاطونـي قد أصبح علماً على نوع خاص من الحب هو "الحب المركزي الجاذب" Centripete وليس "الحب المركزي الطارد"(٦٠). Centrifuge.

وفى النهاية ينقسم مفهوم الأيروس لدى أفلاطون إلى مراحل ثلاث : الأيروس هو حب الجمال والخير، وحب امتلاك الخير، وحب امتلاكه بشكل دائم فى المستقبل. الأمر الذى يجعلنا نتساءل : ما هي الوظيفة التى يمكن أن يؤديها الحب للبشر؟؟ وهذا ما سوف نحاول الإجابة عنه فى دراستنا للعنصر الثاني.

57- S. Rosen : op cit, p. 236.
58- G. Vlastos : The Individual as an Object of Love in Plato, p.p. 8,9.
59- Plato : Lysis, 215 b-c, p. 29.

٦٠- د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحب، ص ١٤١.

[٢] الجمال والإيروس والخلود :-

رأينا أن الحب لدى أفلاطون رغبة فى الخير، ورغبة فى الاحتفاظ به دائماً، لكننا فى اللحظة التى نحصل فيها على ما نريد لن يعد الحب رغبة، بل يتحول إلى خوف، خوف من فقد ما حصلنا عليه، الأمر الذى يقودنا إلى معضلة منطقية : إما أن السعادة الكاملة [والتي تتمثل فى الرغبة فى الامتلاك الدائم للخير] أمر مستحيل تحقيقه لكي يظل الحب قائماً، وإما أنه ينبغي أن يزول الحب طالما أنه يتضمن رغبة غير متحققة فى اكتساب السعادة الكاملة[٦١]. وأمام هذا النقد وسع أفلاطون من مفهومه وجعله الرغبة فى الخلود من خلال الجمال، وهي رغبة موجودة لدى كل البشر، وكأن للحب مفهومين عند أفلاطون : معنى خاص وهو أن الحب رغبة فى الخير وفى الاحتفاظ به دائماً، ومعنى عام وهو الرغبة فى الخلود من خلال الجمال[٦٢]. وهنا نجد أن الجمال عاد ليشغل مكان الصدارة فى الحب عند أفلاطون وتوارى الخير فى الخلفية، إذ أضحى موضوع الحب هو الجمال، كما أن الهدف المروم من وراء الحب نفسه قد تغير من امتلاك الخير إلى إنجاب ذرية فى الجمال وليس فقط امتلاك الجمال[٦٣]. فكيف يمكن للبشر أن يحققوا الخلود فى الجمال إذن؟؟.

يؤكد أفلاطون فى البداية على أن الخلود الكامل - ما يسميه "الخلود الإلهي" - أمر يستعصى على الإنسان بلوغه فى الحياة الدنيا، إنه يخص

61- F. A. Markus. op cit, p. 136.
62- G. Santas : Plato and Freud, Basil Blackwell, Oxford, 1988, p. 34.
63- Ibid, p. 35.

الآلهة وحدها. وما بوسع الإنسان أن يفعله هو أن يقترب من هذا الخلود على قـدر مـا تسمح به الطبيعة البشرية. وهناك وظيفة يؤديها الحب هي إنجاب ذرية فى موضوع جميل، إما عن طريق الجسم أو النفس "فكل البشر يحملون بالجسد أو بالروح، وعندما يصلون إلى زمن النضج يشعرون برغبة طبيعية فـى الولادة، ولكن لا يستطيعون ذلك إلا فى الجمال، لا فى القبح، فثمة شئ إلهـي فى تلك العملية، ففي الحمل والولادة يصيب المخلوق الفاني حظاً من الخلود"(٦٤).

الحـب ولادة فى الجمال وليس فى القبح، لأن هذا الأخير لا يتفق – كما يقول أفلاطون– مع ما هو إلهي بينما ينسجم الجمال معه. لذا كان الجمال الإلهـي الذى يرعى الولادة وييسرها، أما القبح فيسبب عسراً لها "فالإنسان الحـامل إذا جاءه المخاض تراه ينجذب بقوة إلى الجمال، لأن الجمال يعينه علـى وضع حمله بسهولة، فإذا سألنا ولما تكون الولادة غاية الحب؟؟ أجبنا لأن الولادة هي أقرب الأمور إلى الخلود الذى بإمكان الكائن الفاني أن يظفر بـه"(٦٥). هكـذا يلغـى أفلاطون دور النساء المعتاد، فلم تعد الولادة قاصرة عليهـن، بل أصبح يشاركهن فيها الرجال. فكما أن هناك ولادة بالجسم هناك أيضـاً ولادة بـالعقل. ممـا يلاحظ هنا فى هذه الأخيرة -كما يقول "هاري نـيومان"– أن الحمل لا يحدث بفعل عامل خارجي أو عنصر ذكرى– طالما أنـه حمل باطني ، ومع ذلك فإن وسائل إخراجه وسائل خارجية، والأشياء الجميلة هي تلك التى من خلالها يمكن للبشر أن يولدوا، لذا فالجمال هو الذى

٦٤– أفلاطون : المأدبة، ٢٠٦، ص ٦٤.

٦٥– نفس المصدر، ٢٠٦ – ٢٠٧، ص ٦٤ ، ٦٥.

يجعـل الـتحول مـن الحمل إلى الولادة ممكناً[٦٦]. وكأن الجمال يقوم بدور الزوجة في الإنجاب، دافعاً لأولئك الحاملين في الجسم وفى النفس إلى إنجاب الذرية التى تجدد نوعهم وتحفظ اسمهم دائماً مستمراً[٦٧].

إن الطـريق الوحيد الذى بإمكان الحب أن يحقق به شيئاً من الخلود لصـاحبه هـو التناسـل. فمن خلال إحلال فرد جديد محل فرد آخر تخلع الموجـودات الفانية على نفسها صفة الخلود. فهناك دافع قوى باطني فى كل الكائـنات الحـية إلى الإنجاب يجعلها تتكبد المشاق العظام فى سبيل إنجاب الأفـراد من نوعها تحقق لها نوعاً من الخلود، وقد تضحى بحياتها فى سبيل ذلك. والغريزة فى الحيوان هي التى تدفعه إلى ذلك، أما البشر فإن العقل هو الذى يدفعهم إلى فعل ذلك[٦٨]. ولما كان التغير سنة الوجود، فالنفس والجسم متجددان بشكل دائم، وكذلك المعرفة، ومن ثم فإن الطريقة الوحيدة التى يمكن للموجـودات الفانية أن تطيل بقاء ذواتها بها لفترة طويلة هي أن تنجب ذرية تشبهها فى النوع وإن كانت تتميز عنها تميزاً فردياً. وهذا هو معنى أن الحب الدافـع المحرك لأجسامنا لتحقيق الخلود[٦٩]. وهناك نوعان من الولادة لدى أفلاطون : الولادة الجسدية البيولوجية للأطفال من لحم ودم وهو الذى تبحث عنه الحامل فى الجسم، فتنجب ذرية بشرية تخلد الإنسان، والولادة فى العقل، ويبحث عنها الرجل الحامل فى النفس، فيبحث عن شاب جميل الجسم والنفس ويقـيم معه علاقة حميمة تحقق ميلاداً في الجمال للأفكار والأعمال النبيلة.

66- H. Neumann : op cit, p. 39.

67- G. R. F. Ferrari : op cit. P. 255.

٦٨- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٧، ص ٦٥.

69- W. Jaeger : op cit, p. 191.

ويحبذ أفلاطون النوع الثاني ، لأن الذرية الناتجة عنه هي الحكمة والفضيلة، فيقول " يلقن المحب تعاليم الفضيلة فى المحبوب ويحببه فى الخصال التى تزين الرجل الفاضل -والتي هي توجد فى نفسه، فيفرز بذلك فى الفتى المحبوب الفضيلة والحكمة والشجاعة والأعمال المجيدة، وهي ذرية أسمى من الأطفال العاديين، لأنها أعظم جمالاً منهم وأطول بقاءً، ويكون رباط الصداقة بينهما أمتن وأقوى من الروابط الجسدية، ولا شك أن الناس يفضلون هؤلاء الأطفال على الأطفال الذين من لحم ودم"[٧٠].

الولادة الجسدية إذن أدنى مراتب الحب وأهونها شأناً، لأن الخلود الناشئ منها خلود يعتمد على الجسد، كما أنه صورة من خلود معادل لموت الشخص المخلد، إذ لو كان الخلود يعتمد على استمرارية الشعور أو الهوية الجسدية لكان من المستحيل على أي شجرة من ثمار الكون الخلود طالما أنها لا تستمر إلا فترة قصيرة من الديمومة[٧١]. أما الولادة بالروح فهي أرقى، لأن الثمار العائدة منها هي تلك الأعمال المجيدة التى تخلد أصحابها. وكلها تأتى نتيجة ارتباط عقلين راقيين. فهذا الحب وإن كان عقيماً من الناحية الجسدية، فإنه شديد الخصوبة من الناحية الروحية، والمرء الحامل فى النفس يلد الجزء الأعظم قدراً من الحكمة فى نفس جميلة، فإذا كان الخلود ظاهرياً فى الولادة الأولى، فإنه هنا خلود حقيقى وأطول بقاء[٧٢]. ويضرب أفلاطون أمثلة على عظمة الولادة الروحية : مثل حب الشهرة والمجد والذي يدفع البعض بالتضحية بحياته من أجله أكثر مما يفعله فى حفظ نسله. مثل الستيبس التى ضحت بحياتها من أجل زوجها، وأخيل الذى أقدم على الموت

٧٠- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٩، ص ٦٧.

71- S. Rosen ، op cit, p. 258.

72- H. Neumann, Diotima's Concept of Love, p. 39.

فـــي ســـبيل صـــديقه، وكودروس الذى ضحى بحياته ليحفظ الملك لأولاده، فهـــؤلاء ما كانوا ليفعلوا ما فعلوا لولا تيقنهم أنه فى ذلك تخليد لذكراهم. كما أن شـــعر هومـــيروس وهـــزيود الجميل جلب الشهرة الخالدة عليهما والتي نحســـدهما عليها. ولا ننسى الأطفال الروحيين للمشرعين العظام (ليكرجوس وصـــولون) تلك القوانين الخالدة التى يعيش بها البشر الفانون، فلا أحد يحفظ ذكـــرى إنســـان لكونه قد أنجب ذرية بشرية مثلما نشيد نحن ونحفظ ذكرى هؤلاء المشرعين إلى حد التقديس والعبادة، امتناناً للقوانين والتشريعات التى أبدعـــتها عقولهـــم[٧٣]. إنـــه الخلـــود الأعظم الذى يتفرد به البشر، فى حين يشـــاركهم الحيوان فى الخلود الأول. فلأن البشر يتمتعون بنعمة العقل، فإنه يجعلهـــم لا يقـــنعون بـــالخلود الجســـدي ، وإنما يسعون للإبقاء على التفرد الشخصي، فيختارون ويشيدون صورة عظيمة سامية لأنفسهم ثم يعملون على غرسها فى ذاكرة أتباعهم لتبقى وتنتقل عبر الأجيال[٧٤].

كـــل مـــا يســـتطيع الإنســـان أن يفعله بصورتي الولادة [بالجسد أو بالروح] هو أن يخلد صفاته فى العالم من بعده، وليس يخلد ذاته وماهيته. إذ لمـــا كانـــت شخصية الإنسان وذاته فى تغير مستمر -كما رأينا- فإن الذى يمكن أن يستمر ويبقى من الشخص هو صفاته وأفكاره، إذا لا وجود للماهية الخالدة الثابتة فى العالم المحسوس عند أفلاطون[٧٥]. إن الإنسان الذى يحس أنـــه موجود فان ومتناهي فى هذا الوجود، يحاول كسر وضع كهذا ليحصل علـــى تحـــرر من التغير، فيلجأ إلى الإنجاب، فهو الصفة الإلهية الوحيدة فى

٧٣- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٧، ص ٦٥.

74- H. G. Wolz : "Philosophy as Drama", Philosophy and Phenomenological Research, 30, 1969, p.342.

٧٥- ســـارى وبـــث "ديوتـــيما المانتيبة" تاريخ النساء الفلاسفة، الجزء الأول، ترجمة د. محمود ...ان، مراجعة أ.د/ محمد فتحي عبد الله ، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص ١٧٨.

الموجود الفاني . فلو كان عمر الإنسان ممتداً إلى ما لا نهاية لكان فى وسعه أن يعدل خطواته، لكن على العكس كل فرصة قد تكون الفرصة الأخيرة أمامه، وهذا حمل ثقيل على موجود لا يهديه فى سلوكه سوى ضوء خافت من الخبرة المحدودة والعقل الضعيف، فيسعى فى محاولة مستميتة للخروج من ذلك وبلوغ الخلود(٧٦). ليقضى بذلك على إحساسه الباطني بالفناء. ومن ثم فبعد أن كان الحب لدى أفلاطون عوزاً ونقصاً وسعياً للكمال، أصبح الآن كمالاً فائضاً. فلم يعد الحب رغبة فى الحصول على المحبوب، بل رغبة فى بذل شئ من ذات المحب وغرسه فى المحبوب، فبعد أن كان الحب أخذاً تحول هنا إلى عطاء وبذل(٧٧). تحول الحب إلى خالق ماهر وصلت مهارته حد القدرة على إعطاء مهارة الخلق إلى غيره، وإنه متى مس الحب من كان بعيداً عن إلهام ربات الفن فإنه يحوله فناناً، فالحب خالق، لأن كل جمال فيه خلق فني ، ألم يكن الحب وراء نبوغ من بلغ القمة فى أي فن من الفنون(٧٨).

لذا فمن الخطأ أن نتهم الحب فى هذه المرحلة بالأنانية(٧٩). -كما اتهمناه فى المرحلة السابقة- فمن الخطأ النظر إلى كل نماذج الحب التى بُذلت انطلاقا من رغبة فى الخلود إنها قد تمت لأسباب أنانية. وأن البشر لا يمكنهم الخروج من دائرة حب الذات(٨٠). لأن المحب هنا لا يستغل المحبوب جسدياً ولا حتى روحياً كما كان فى النقطة السابقة، بل يسعى لجعله أكثر شبهاً بالإله، يؤثر فيه ويزينه وكأنه صورة للإله الصانع. يتحول الحب هنا إلى رغبة لزيادة الخير والجمال فى العالم وذلك بجعل شخص ما أسمى

76- H. G. Wolz : op cit. p. 341.
77- F. A. Markus : op cit. p. 139.

٧٨- د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال، ص ٤٢.

79- G. Vlastos : The Individual, p. 20, N 56.
80- H. G. Wolz : op cit. p. 342.

وأكـــثر جمـــالاً[٨١]. الأكثر من ذلك أن أفلاطون يؤمن باستقلال المحب عن المحبوب استقلالاً تاماً دون أي ميل إلى الاتحاد التام بينهما، وهذا الاستقلال فـــي رأيـــه ليس ضرورياً فحسب بل ومطلوب، يلتزم المحب هنا فى عملية الإنجاب من الآخر، بنزعة غيرية ينسى فيها المصلحة الذاتية ويراعى الخير العام ويحاول أن يجعل الآخرين كذلك بأن يلد الفضيلة والعدالة فيهم[٨٢].

اهـــتم أفلاطون إذن بعملية الارتقاء بالجنس البشرى وتحسين نسله، وفى رأيه أن هذا لا يكون بإنجاب ذرية جسدية تستمر في الوجود دون النظر إلى جدارتها، بل بالارتقاء بها، لذا كان أفلاطون أول منظر فى مجال تحسين النسل، لأن هدفه كان دائماً إيجاد الصفوة القادرة على قيادة المجتمع وتحقيق أهدافه[٨٣]. لكن الولادة فى الجمال من خلال العقول–وسيلة بلوغ هذا التحسين والارتقـــاء– لا تتم إلا من خلال الجنسية المثلية، لأن الحب الجنسي الغيري يقـــود إلى إنجاب الأطفال[٨٤]. غير أنه يجب عدم أخذ هذا على أنه دعوة من أفلاطون لممارسة اللواط . فقد شدد أفلاطون على نبذ العلاقات الجنسية بين أفـــراد الجـــنس الواحـــد، ووصـــف اللواط بأنه "أمر فظيع ومحرم ومناقض للطبيعة"[٨٥]. وحرمه فى "القوانين" ولم يسمح إلا لذلك النوع من الحب الذى يقـــوم علـــى الفضيلة، وفيه يرغب المحب أن يبلغ الفتى درجة الكمال، أما اللـــواط ففيه قتل متعمد للجنس وإضاعة لبذرة الحياة فى أرض كلها أحجار

81- J. M. Rist : Eros and Psyche, University of Toronto Press, 1964, p.p. 36-37.

82- H. Neumann : op cit, p. 48.

٨٤- د. نبيل راغب : المرجع السابق، ص ٣٧.

84- Ch. Pierce : Eros and Epistemology, p. 34.

٨٥- أفلاطون : فايدروس، ٢٥١ أ – ٢٥٤ أ ، ص ٧٩ ، ٨٤.

وصـــخور[٨٦]. فلا يمكن أن يكون كلام أفلاطون دعوة للفجور، وأوضح ما يعـــبر عن ذلك قوله "إن من ارتداد الأسرار وجعل حقائق الماضي موضوعاً لتأملاته حين يرى وجهاً ذا سمة إلهية أو محاكاة صادقة للجمال تنتابه رجفة ويعـــتريه شـــعور غامض من الرهبة القديمة، وإذ به يوجه بصره في اتجاه الموضـــوع الجميل فيقدسه تقديس إله، وإذا لم يخش أن يوصف بالهوس فقد يقـــدم القرابيـــن له كما لو كان يقدمها لإله مقدس"[٨٧]. تسامى أفلاطون إذن بالجنس فى نظريته، وليس هذا التسامي سوى تسامياً بالجنسية المثلية.

ظـــل أفلاطون يردد أن الطبيعة الفانية تسعى إلى أن تعيش إلى الأبد وتصـــبح خالدة في حدود قدرتها حتى فى أعماله الأخيرة،يقول في القوانين " هناك معنى واحد فقط بإمكان الجنس البشرى أن يشارك به في الخلود، وهو معـــنى مفطـــور فى البشر جميعاً، إنه الرغبة فى التناسل الجسدي والعقلي ، فالرغبة فى أن تكون مشهوراً لا أن ترقد فى القبر بلا أي ذكر من بعدك هي رغـــبة أخرى فى الخلود"[٨٨]. إنها حالة من انقسام الذات التى تميز الإنسان عـــندما يغـــدو فجـــأة واعياً بعقلانيته الخاصة فيحس أن خيره وسعادته فى الرجولة والحرية لكنه خير بعيد المنال، إذ يكافح الإنسان كفاحاً مريراً ليبلغه، وعـــندما يحـــدث ويكتسبه تغدو حياته حياة إله، فيخلع عن نفسه ثوب الفناء ويـــرتدى ثوب الخلود، وهذا ما يمكن التعبير عنه بقولنا "إننا لا نكون بشراً حقاً إلا بمقدار سعينا لأن نصبح شيئاً أكثر من ذلك"[٨٩].

٨٦- أفلاطون : القوانين : ٨٣٧ - ٨٣٩، ص ٣٨٦ ، ٣٨٨.

٨٧- أفلاطون : فايدروس، ٢٥١ ، ص ٧٩.

٨٨- أفلاطون : القوانين، ٧٢١، ص ٢٣٢.

89- A. E. Taylor . op cit, p. 226.

فهــل يناقض أفلاطون رأيه الوارد فى "فيدون" و "فايدروس" والقائل بــالخلود بهذا الوارد فى "المأدبة" عن أن الخلود التام غير ممكن للبشر، وكل مــا يمكــنهم فعلــه هــو اقتراب منه فقط؟؟ هل يقترب أفلاطون من تلميذه أرســطو؟؟ ذهب "هاك فورث" Hack Forth إلى وجود تناقض وأن "المأدبة" تكشف عن سقوط فى "الشك المؤقت" من جانب أفلاطون(٩٠). فى حين يذهب جومــبرتس وجــثرى وتــايلور إلى نفى وجود تناقض لسبب بسيط أنه فى "فــيدون" كــان يــتكلم عن خلود أبدى فى عالم أخروي بعد الموت، أما فى "المأدبــة" فحديثه لا ينصب على العالم الأخروي على الإطلاق وإنما يتحدث عــن إمكانــية اســتمرار بقاء الإنسان فى العالم الدنيوي أطول فترة ممكنة، فزاوية الحديث مختلفة؛ "المأدبة" تتحدث عن استمرارية فى الزمان فى العالم المحســوس، و"فيدون" تتحدث عن خلود فى الزمان فى عالم أخروي بجوار المثل(٩١). وقد أكد أفلاطون نفسه على الفرق بينهما فى "فايدروس" عندما أكد علــى أن النفس خالدة، ومع ذلك تهبط إلى الأرض وتفقد أجنحتها وتتخذ لها جسداً أرضياً، ويتكون منها ومن الجسم بناءً مركباً حياً يوصف بأنه فاني(٩٢). وواضح نفس الفكرة كورنفورد عندما أشار إلى أن الخلود فى "المأدبة" خلود لكائن فان، صحيح أنه يخلد جنسه أو اسمه أو أفكاره فى الآخرين، فإنه هو لا يــبقى، أما الخلود فى العالم الأخروي بجوار المثل الأبدية فهذا ما يحتفظ به أفلاطون إلى الأسرار العليا(٩٣). كما سوف نرى.

90- W. K. C. Guthrie : op cit, p. 388.
91- Ibid, p. 389.
٩٢ أفلاطون : فايدروس، ٢٤٦جـ ، ص ٧١.
93- F. M. Cornford : " The Doctrine of Eros in Plato's Symposium", in Plato, ed by, G. Vlastos, vol II, Anchor Books, 1971, p. 126.

لكــن دعنا نسأل لماذا يتجه الإنسان إلى الحمل والولادة في الجمال أصــلاً؟؟ يأتي الجواب في ضوء ما سبق أن قلناه، إذ لقد تم الاتفاق من قبل علــى أن الحــب هــو الرغبة في امتلاك الخير بشكل دائم، وهي رغبة في حقيقتها تتضمن رغبتين : رغبة في الخير، ورغبة في الخلود، والإنجاب هو الطريق الأقرب الذى يمكن للكائن الفاني أن يصل من خلاله إلى الخلود(٩٤). تحــول الحب إلى رغبتين إذن وليس كما كان رغبة واحدة : هما الرغبة في إنجــاب ذريــة من الموضوع الجميل، والرغبة في تحقيق الخلود الشخصي للمحــب، وهمــا رغبتان تعملان معاً وليس بشكل منفصل، إذ بينهما علاقة الوســيلة بالغايــة، فغايــة البشر جميعاً الخلود ووسيلتهم إليه إنجاب الذرية الجسدية أو الروحية(٩٥).

غــير أن درجة وصول المحب إلى خلوده تتباين وفقاً لتباين مقدرته، فلــيس الخلــود هــنا متاحاً بدرجة واحدة للبشر جميعاً(٩٦). وأولئك الذين لا يقــدرون فقــط إلا على إنجاب ذرية بشرية فقط أدنى درجة في الخلود من أولــئك الذيــن يقدرون على إنجاب ذرية روحية، ويذكر "هاري نيومان" أن هــناك أنواعــاً معينة من الإنجاب مطلوب حدوثها داخل المرء ذاته قبل أن يتــنقل هــو إلى مرحلة أن ينجب ذرية روحية في الآخرين. إذ ينبغي على المرء لكي يؤثر في الآخرين أن يبقى حياً ويعيش عيشاً طيباً وأن يكوّن لنفسه ذاتــاً تدعو إلى الاحترام أولاً، إذ تعتمد قدرة الإنسان على الخلود على قدرته علــى إيــلاد نفســه وهــي عملــية تســبق بالضرورة عملية الإنجاب من

94- G. R. F. Ferrari : op cit, p. 255.
95- G. Santas : op cit, p. 38.
96- H. Neumann : Diotima's Concept of Love, p. 45.

الآخرين[٩٧].

فـــالهدف من الولادة في الجمال تحقيق الخلود الشخصي للقائم بذلك. وهـــنا يلعـــب الجمـــال الدور البارز في هذا الجزء من نظرية أفلاطون في الحـــب، أنـــه يمثل الوسيلة التي من خلالها يخلد المرء نفسه عبر المحبوب. يوفر الجمال البيئة التي تحدث فيها الولادة[٩٨]. وإلى هنا لا يزال الجمال عند أفلاطـــون وســـيلة وليس غاية في ذاته، ولا مرغوباً لذاته، ويبدو أن إدراك الجمال هو نتيجة مترتبة على عمل الإيروس وليس هو العمل نفسه، فالرغبة في الجمال شرط للرغبة الطبيعية في الخلود من خلال التناسل.

وإذا كـــنا قد رأينا أفلاطون في تعريفه للحب وبيانه لطبيعته قصد به بطرف خفي أستاذه سقراط فإنه يظل حتى هنا يشير بكلامه إلى أستاذه، فهو ينسب هنا إلى الحب قوة تربوية في نقل الإبداع الروحي إلى الأجيال القائمة وهـــذا يجسد سقراط تجسيداً حقيقياً كما يقول فرنر ييجر[٩٩]. واتفق معه في هـــذا الـــرأي كورنفورد إذ كان سقراط في رأيه أمير أولئك المعلمين الذين أمكـــنهم إنجاب أطفال روحين في عقول الآخرين والأخذ بأيديهم لكي ينجبوا بدورهم أفكارهم الخاصة[١٠٠]. وتزداد هذه الحقيقة وضوحاً باعتراف سقراط نفســـه بأنـــه كالقابلة ييسر عملية ولادة الأفكار من نفوس الآخرين. وانضم "جـــثرى" إلـــى هـــذا الرأي قائلاً "لقد رأى أفلاطون كلاً من الحب الذي هو فلســـفة، والجمـــال الـــذى تسعى هذه الفلسفة للخلود من خلاله والذي سوف

97- Ibid.
98- S. Rosen : op cit, p. 48.
99- W. Jaeger : op cit, vol II, p. 192.
100- R. M. Cornford : The Doctrine of Eros, p. 125.

يســـاعدها بدوره فى آلام مخاضها -مسجداً فى شخص أستاذه[١٠١]. بل هناك مـــن ذهب إلى أن أفلاطون فى أمله الواثق فى الفوز بالخلود لأعمال شعراء ومشرعي العصر القديم، وللأحاديث المنصبة حول الفضيلة والتي هي الثمرة المترتبة على الحب والسعي المتحمس إلى تعليم الارتقاء بالشباب المعشوق، كـــان يشـــير إلى جزء من حياته هو الشخصية، وما فعله من تهذيب وتعليم "ديـــو" أمـــير سيرقوصـــة، وكأنه يمنى نفسه بأن تعاليمه هذه سوف تستمر ويكتب لها الخلود من خلال هذا الأمير كما كتب الخلود لغيرها من قبل[١٠٢].

إن أفلاطون فى إعلائه من شأن الإنجاب الروحي للفضيلة من خلال الحب بين الذكور كان يعبر عن حقيقة قائمة أمامه فى المجتمع الأثينى الذى كـــان يخلع شرفاً عظيماً على الأبوة الروحية هذه. وإن كان تصور أفلاطون هـــذا قد تعرضَ لموجة من الاعتراضات، حيث يُعترض عليه من زاوية أنه لمـــا كـــان تولـــيد الفضيلة فى الآخرين هو الطريق الأفضل فى الحمل فمن المفـــترض أن يشـــترك فـــيه البشر جميعاً. وفى هذه الحالة لن تكون هناك الـــنفوس الجميلة التى تعمل كأداة يتم الإنجاب من خلالها، والا فلماذا سوف يسمح امرئ لنفسه أن يستعمل كأداة ومركبة لطموحات الآخرين إذا كان هو نفســـه لا يهـــتم فحســـب إلا بالبحـــث عن الأوعية المناسبة لإفراغ الأفكار الموجودة فى عقله[١٠٣]. ويواصل نيومان نقده بقوله إنه لا ترد أية كلمة عند أفلاطـــون فى مساعدة المحبوب الجميل على أن يجد طريقه لولادة مفاهيمه

101- W. K. C. Guthrie : op cit, vol IV, p. 387.

102- Th. Gomperz : Greek Thinkers, Trans by : G. G. Berry, vol II, John Murray, London, 1913, p.396.

103- H. Neumann : op cit, p. 40.

الشخصية الجميلة، وإنما عليه أن يقنع بمساعدة معلمه في حمل وتربية أطفالاً ليسوا يخصونه. بل قد يلجأ المحب إلى العنف مع المحبوب من أجل إنجاب القيم الأخلاقية لحضارة من الحضارات فيه. إنه معلم سفسطائي في حقيقة الأمر يهتم بسمعته الشخصية أكثر من اهتمامه بالصدق أو بالحياة الطيبة لتلاميذه(١٠٤). إن الحياة التي يسير فيها المحب والمحبوب هي في الحقيقة حياة الأكبر فقط، وفي هذا إهمال لخصائص المحبوب الشخصية وفشل بالارتقاء بإمكانياته الشخصية - إذ يتم صبه في قالب فكر شخصي آخر، فكر لا يتطابق مع حاجاته الحقيقية(١٠٥). ويضاف إلى هذه الانتقادات أيضاً نقد أننا لو أخذنا بكلام أفلاطون وانغمس كل امرئ في إيروسه الخاص لكي يخلد نفسه جسمياً أو نفسياً فمن السهل أن نرى أن معظم الناس - بل وربما كل الناس سوف يصلون سريعاً إلى كارثة، فلا يمكننا أن نعتمد ببساطة على الطبيعة، فالطبيعة البشرية في كفاحها من أجل إكمال الذات تناضل في الوقت ذاته من أجل تدمير الذات(١٠٦).

يبذل البشر إذن محاولات بائسة للاقتراب من الخلود الإلهي على قدر ما تسمح طبيعتهم، فيحاولوا ترك ذكرى للأجيال التالية، أو يعلموا صورتهم الخاصة لشاب جميل ليحملها معه للمستقبل، ومع ذلك فكل هذه المحاولات لا تسكن اشتياق الإنسان إلى الخلود، الأمر الذي يدفع الإنسان إلى البحث له عن الخلاص والخلود المروم في عالم علوي مفارق عن عالمه، فهل يمكن له أن يحقق حلمه هذا هناك ؟؟

104- Ibid, p. 41.
105- W. G. Wolz : Philosophy as Drama, p. 343.
106- S. Rosen : Plato's Symposium, p. 260.

[٣] الجمال فى جدل الحب الصاعد :-

أحــس أفلاطون بأن ما وعد به البشر من اقتراب من الخلود الإلهي أثــناء حــياتهم بإنجاب ذرية فى الجمال ليس كافياً لإشباع الاشتياق البشرى للخلــود الكامل، فقام بتوسيع تصوره عن الحب أكثر من ذلك، وجعل الحب وســيلة ليس لتحقيق الخير والخلود على هذه الأرض، بل أيضاً وسيلة تقود الإنسان إلى الكمال والخلود التام فى عالم علوي مفارق، وعلى من يريد ذلك أن يقــوم بــرحلة معــراج شاقة نحو العالم الإلهي الأعلى، وأحس أفلاطون بصعوبة وغموض هذه الرحلة، فأطلق عليها أسرار الحب العليا.

الصــــعود إلى أسرار الحب العليا هبة من الآلهة نتيجة لسعى الطبيعة الدائم إلى الخلود، ومن ثم فهي مملوءة بالرغبة المتأججة، الأمر الذى يجعل الآلهة تمن عليها بهذه الهبة. وتبدأ الرحلة الروحية للصعود منذ مرحلة مبكرة فى حياة الإنسان حيث تتمثل المرحلة الأولى فى عملية تأمل الجمال الجسمي فى فتى جميل " فيحب أولاً فتى جميلاً ويأتي بعواطف نبيلة بالاتصال به، ثم يــدرك أن الجمـــال المادي فى شخص ما يتصل بالجمال المادي فى شخص آخـــر، فيعــترف بأن الجمال الذى يتجلى فى كل الأجسام واحد، فيحب هذا الجمال المادي عامة، ويضعف حبه لشخص بعينه لأنه يدرك أنها عاطفة أقل أهمية"(١٠٧). وعند هذا المستوى من السلم يرد المبتدئ كل ما فى الطبيعة من جمــالات مــتفرقة إلى ضرب واحد من الجمال يضمها جميعاً، وهو الجمال

١٠٧- أفلاطون : المأدبة، ٢١٠ أ، ص ٦٨.

المحســوس، عند هذا يكون في وسعه أن ينتقل إلى المرحلة الأعلى بعد ذلك حيث يفطن إلى أن جمال الصور والنفوس أغلى من الجمال الحسي .

يقـدر المحب في المرحلة الثانية جمال الروح " فإذا وجد نفساً نبيلة فاضلة في جسم له قدر من الجمال رضي بحبها والإخلاص لها، فيأتي بأفكار مـن شـأنها تهذيـب النشـأة"(١٠٨). وتأتي بعد ذلك الدرجة الثالثة في السلم الارتقائـي حيث يجد المحب نفسه يتأمل فيها الجمال الذي يظهر في الأعمال والأخـلاق والنظم والقوانين المختلفة، ويتضح له آخر الأمر أن الجمال فيها مرتـبط بعضـه ببعض فيظهر عندئذ حقارة الجمال المادي وضآلة شأنه إذا قـورن بالجمـال الروحي، ويصعد المحب بعد ذلك إلى الدرجة الرابعة التي يتأمل فيها جمال العلوم والنظريات العلمية والرياضية، فيتأمل الجمال بمعناه الواسـع، فيأتـي بفضـل حبه الفياض للحكمة بعواطف وأفكار نبيلة جليلة، وبفضـل ذلك يرنو ببصره إلى العلم الوحيد وموضوعه الجمال المطلق(١٠٩). ومن ثم ينتقل إلى المرحلة الخامسة والأخيرة.

إلى هنا وأفلاطون لا يزال يتحدث في نطاق الخبرة العملية في الواقع الملمـوس ولكن مع فارق جوهري : إذ أن هنا نزوع متواصل ومباشر نحو توحـيد صـوري داخـل دائرة العمل(١١٠). فعند هذه النقطة تختفي الأجسام والأفـراد تمامـاً من المشهد ولا يتم وضع إلا المقولات في بؤرة التركيز، يتوقف هنا التركز على الشخص المحبوب، إذ أن المحب الذي وصل إلى هذه الدرجـة، ويـنظر إلى الجمال بمعناه الواسع لن تستعبده بعد ذلك أي عاطفة

١٠٨- نفسه.

١٠٩- نفسه، ص ٦٩.

110- S. Rosen : Plato's Symposium, p. 266.

حقـــيرة لنموذج فردى للجمال. أما أولئك الذين يتبعون طريقاً جزئياً للشهوة الحسية ولا يستطيعون تركه والصعود إلى غيره، فسوف يُحجب عنهم الإلهام النهائـــي لأسرار الحب العظمى، أي تُحجب عنهم المرحلة الأخيرة فلا يرون الجمال فى ذاته[111].

إن الرجل الذى سار هذا الشوط من الصعود يتكشف له آخر الطريق جمـــال فذ فى طبيعته. هو غاية كل المراحل السابقة، وهو مثال الجمال فى ذاته. ويأخذ أفلاطون بعد ذلك فى وصف جلال وألوهية هذا الجمال مستخدماً لغـــة الســـلب ولـــيس الإثـــبات، لـــذا وُصف حديثه بأنه نوع من "اللاهوت السلبي"[112] Negative theology. حيث يقول "إنه جمال خالد لا يخضع لكون أو فساد، لا ينمو أو يذبل، جميل فى كل النواحي ، خالي من القبح تماماً، لا يختلف باختلاف الناظرين إليه، لا تجد له شبيهاً غير ذاته، إنه جمال مطلق لا يوجد إلا بذاته، وكل شئ جميل يشارك فيه"[113]. وتكشف لنا هذه الأوصاف صعوبة التحدث عن الجمال فى ذاته، وعن حقيقته، فهذا الارتقاء يأخذنا -فى رأى ستانلي روسين- من الكلام إلى الصمت، فكل حديث فرد جزئي متولد، موجة من أمواج البحر وليس البحر نفسه، إنه كثرة متحدة لا يمكن لأحد أن يـــتحدث عـــن وحدتهـــا، وكـــل محاولة لا تؤدى إلا إلى تولد جزئية جديدة أخـــرى"[114]. وهـــنا فقـــط يعرف المحب آخر الأمر ماهية الجمال المطلق. وأفلاطـــون بذلك قام بوضع رباط جامع يربط عمق وارتفاع الكون معاً من

111- G. R. F. Ferrari : Platonic Love, p. 256.
112- S. Rosen : op cit, p. 270.

١١٣- أفلاطون : المأدبة، ٢١١ ، ص ٦٩.

114- S. Rosen : op cit, p. 268.

خـــلال الحـــب، إنـــه يرســـم بذلـــك الطريق الذى تستطيع النفوس الجاهلة والمضـــطربة من خلاله أن تتعلم أن تضع فى ترتيب دقيق الخبرات البشرية المخـــتلفة، فإذا حالفها الحظ فازت فى النهاية بالخلود بجوار مثال الجمال فى ذاته(١١٥).

وتـــتم عملـــية الانتقال من درجة إلى الأعلى منها فى هذا الديالكتيك بواســـطة عملـــية إعادة تقييم معرفي ، أي بعمل معرفي فى أساسه، يتم فيه تحويـــل انتـــباه المحب من رؤية العالم على أنه مؤلف من أجسام فردية إلى رؤية المبادئ الروحية التى يستمد منها العالم المحسوس ما يملكه من جمال، إنـــه عمل معرفي يتم فيه تحرير الرغبة العقلية من الارتباط بموضوع غير ملائم لها، وإعادة توجيهها إلى هدفها الحقيقي الملائم(١١٦). إنه تحويل لمسار الرغبة من الجسد إلى ما هو خير وجميل فى ذاته، فتضحي الرغبة الجسدية أقـــل جاذبية بكثير. ويوجه الإنسان حبه إلى موضوعه الحقيقي، فهناك تشابه بين ما يقوله أفلاطون هنا وبين مفهوم الليبدو والتسامي عند فرويد(١١٧).

وقـــد تحدث أفلاطون عن هذا الطريق الصاعد للحب فى محاورات أخرى غير المأدبة، فتحدث فى "فيدون" عن رحلة التطهير التى تقوم بها نفس محب الحكمة مهتدية فيها بالعقل لتصل إلى خلاصها وخيرها النهائي ، حيث تـــتخلى النفس فى هذه الرحلة عن الجسم وتنفصل عنه وتحتقره وتتطلع إلى

115- R. B. Levinson : in Defense on Plato, p. 122.

116- Ch. H. Kahn : Plato and the Socratic Dialogue Cambridge University Press., 1996. P. 280.

117- F. M. Cornford : op cit, p. 129.

وأنظر علاقة فرويد بأفلاطون وأوجه التشابه والاختلاف بتوسع شديد فى كتاب :

- G. Santas : Plato and Freud, Two Theories of Love, ch7, p. 153.

الوجود الحقيقي وتهفو إليه. فإذا ما وصلت فى نهاية الرحلة إلى هذا الوجود سكنت إليه فلا تنزل إلى الجسم مرة أخرى. ومن هنا وصف أفلاطون الفلسفة بأنها إعداد للموت[118]. وإن كان هناك جانبان للاختلاف بين المحاورتين فى ذلك. فالارتقاء فى "فيدون" يتم بانفصال النفس عن الجسم انفصالاً تاماً ونهائياً، فى حين يتم فى "المأدبة" من خلال عمل مشترك بين النفس والجسم، والانفصال بينهما انفصال مؤقت فقط[119]. الاختلاف الثاني أن أفلاطون فى "المأدبة" كان أكثر تفاؤلاً، إذ حتى فى هذه الحياة الدنيا بإمكان الفيلسوف المستهدى بالحب أن يستعيد المعاينة العقلية للجمال فى ذاته ولا يشترط انتقاله إلى الحياة الأخروية[120]. ووصفها كذلك فى "الجمهورية" عندما تحدث عن رحلة الفيلسوف الارتقائية نحو المثل، وتحرره من سجن الكهف المظلم. فالفيلسوف محب للحقيقة وللمثل، ويقوده حبه هذا إلى الاتحاد بها. فلن يتوقف أمام تلك الكثرة من الأشياء التى يتوهم الناس أنها حقيقية، بل يظل يسعى وراء الحقيقة، ولا يفتر عشقه حتى يصل إلى ماهية كل شئ[121]. كما أن طريق الجدل الصاعد للمعرفة ذو المراحل الأربع [الإحساس، الظن، الاستنباط الرياضي ، التعقل] والموصوف فى "الجمهورية" متطابق مع هذه الرحلة الفلسفية العشقية الموصوفة فى "المأدبة"[122]. ووصف أفلاطون طريق

١١٨- أفلاطون : فيدون، ترجمة د. عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٦، ٦٤-٦٨، ص ١٦٦،١٥٧.

119- T. K. Seung : Plato Rediscovered, Rowman & Littlehield, 1996, p. 60.

120- W. K. C. Guthrie : op cit, p. 392.

١٢١- أفلاطون : الجمهورية، ٤٩٠، ص ٢١٤.

122- Dr. Ess, "The Symposium", http : // www. Drury. Edu / ess / postmodernism. 17-11 - 97. Html. p.3.

الحـــب الصاعد نحو الجمال فى ذاته أيضاً فى "فايدروس" عندما تحدث عن رحلـــة نفس الفيلسوف المحلقة بأجنحتها نحو الوجود الحقيقي ، فتقوم بعملية تذكـــر لـــنفس الموضـــوعات التى رأتها من قبل فى عالم المثل، فعند رؤية الجمـــال الأرضي تتذكر فى الحال الجمال الحقيقي عندئذ يحس بأجنحة تنبت فـــيه وتتعجل الطيران، وتشرئب ببصرها إلى أعلى، وتهمل موجودات هذه الأرض حتى لتوصف بأن الهوس أصابها، وأن صاحبها مهووس بالحب، إن من يلجأ إلى وسائل التذكر هذه يمكنه المشاركة فى الأسرار، وهو وحده الذى يمكنه بلوغ الكمال الحقيقي[١٢٣].

فـــإذا تأملنا درجات هذا السلم الصاعد وجدنا أن أفلاطون يعلى فيها من حب الأشياء المجردة ويجعله فى درجة أسمى من حب الأشخاص، فهذه الموضوعات الجميلة، غير المشخصة [النظم، والقوانين، والنظريات العلمية، والأنســـاق الفلســـفية] أفضـــل مـــن الأشخاص كموضوعات للحب. وأدرك أفلاطـــون قـــوة ذلك الدور الذى من الممكن أن تلعبه هذه الأشياء فى الدفع بالقـــيام بـــأعظم الأعمـــال استغلاقاً[١٢٤]. والذروة النهائية لهذه الموضوعات المجـــردة هـــو مثال الجمال، الذى ينبغي لمن وصل إليه أن ينقطع له وينفق عمـــره فى تأمله، فلا يهمه بعد ذلك ذهب ولا ثياب فاخرة أو جمال غلمان، "إن الـــرجل الذى يحظى برؤية الجمال المطلق ويطلع على ماهيته طاهراً لا يدنســـه دنـــس، بمعزل عن كل شئ آخر، أتحسب أن حياته تدعو إلى الشفقة والـــرثاء، ألا تـــرى أنـــه فى ذلك المكان وحده يستطيع الإتيان ليس فحسب بصورة منعكسة للخير، بل بالخير الحقيقي، لأنه لا يتصل بظل الحقيقة وإنما

١٢٣- أفلاطون : فايدروس، ٢٤٩، ص ٧٧.

124- G. Vlastos : The Individual, p. 27.

بالحقيقة ذاتها، فيصبح أهلاً لحب الإله، ويتحقق له الخلود إن كان من الممكن أن يظفـر آدمـي به"(١٢٥). ونلاحظ فى هذا النص أن الجمال والخير قابلان للتبادل المشترك، الأمر الذى يجعلنا نقول "إن أفلاطون يؤمن بأن الجمال هو الخاصـية الـتى يسـطع بها الخير ويظهر نفسه لنا من خلالها، حيث يبرز الجمال الخير فى صورته الأعظم قابلية للمنال"(١٢٦).

يتحول الحب فى النهاية إلى الرغبة فى الجمال لذاته، الجوهر المطلق للجمال الذى تشارك فيه كل الأشياء الجميلة الأخرى. تتحد النفس مع الجمال الكـامل فى توهج للنور ترى فى ظله كل الأشياء الحقيقية، وتكون الحكمة و الفضـيلة الـثمرة المترتبة على ذلك. وأفلاطون هنا يتحدث بلهجة الأسرار العلويـة، إذ يصـور المحـب وقد خُلب لبه، وأُخذ بالجنون الخاص بالإلهام الإلهـي، فيصـاب بهـوس تذكـر الحقـائق ويغرق فى المعاينة والرؤية الكشـفية(١٢٧). فهـناك فـى قمة السلم تسقط -كما يقول فلاستوس- صورة الجنسـية المثلـية، حيث تكمل الصحبة مع المثال بالمخالطة الزوجية والتي سـوف تنجب ليس صوراً للجمال، بل حقائق، فما بدأ أنشودة لواطية ينتهي بـزواج ترانسـتدنتالى مفارق(١٢٨). ومن ثم ربط أفلاطون الحب بالخبرات الصوفية فى الحياة الأولى، عندما كانت النفوس الخالدة تحلق فى عالم المثل وتتطلع على حقائقه، وعلى الجمال المطلق، ثم سقطت على الأرض وسجنت فـى الجسم، وعند رؤية جمال جزئي تتذكر مرة أخرى منظر مثال الجمال

١٢٥- أفلاطون : المأدبة، ٢١١ - ٢١٢، ص ٧٠.

126- Ch. H. Kahn : op cit, p. 271.
127- R. A. Markus : The Dialectic of Eros, p. 140.
128- G. Vlastos : Sex in Platonic Love, p. 42.

وهـذا هو الحب، إنه العلاقة الرابطة بين الإله والإنسان(١٢٩). وهذا الصعود الروحـي إلـى مـثال الجمال ليس متاحاً لكل البشر، فذلك الذى توقف عند الجمـال الحسـي مـا يبرحه، وانغمس فى الملذات سوف تُحجب عنه هذه الدرجات العليا، ولن تكون له أجنحة يرتقى بمساعدتها إليها، ولا يحظى بهذه الـرؤية إذن إلا مـن كان فيلسوفاً حقيقياً محباً للجمال(١٣٠). وهو كما تصفه "الجمهوريـة" "أعظـم ملك على الملوك، ملك حتى على نفسه، لكن هذا لن يـتحقق إلا عندما يصعد المنحدر ويجتاز الطريق الضيق إلى خارج الكهف ليعاين الإله، كشمس تلمع فوق جبهته، ويعرف ذلك الذى يجعل حياة الإنسان تستحق أن تعاش"(١٣١).

يبصـر الإنسان فى نهاية سلسلة الصعود هذه الجمال بالذات، ورؤية الجمال فى هذه القمة لا تتم باستدلال عقلي ، لأن الجمال يُلتقط دفعة واحدة ما دام حاضـراً هكـذا فـى كل الموضوعات التى تشارك فيه، يراه بنوع من الكشـف الروحاني المفاجئ(١٣٢). وبمجرد أن يلمح الفيلسوف الجمال بالذات حتى تنفتح أمام النفس الرؤية الكاملة، ويتم التذكر فى لحظة سريعة فى أثرها تنبـت المعـرفة كمـا ينبثق النور فجأة دفعة واحدة(١٣٣). بشرط أن يتخلص الفيلسـوف من كل قيود المادة، التى تعوقه وتضعه تحت رحمة الاعتبارات الـزائلة. فلـم تعـد الفلسفة على يد أفلاطون إذن مجرد سجل يحتوى على المذاهـب والتصورات، وإنما كمال الحياة الروحية كلها، وعلم متفتح، ونسق

129- R. W. Livingstone : The Greek Genius, Oxford, London, 1915, p. 185.

١٣٠- د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال، ص ٤١.

131- F. M. Cornford : op cit, p. 130.

١٣٢- د. أحمد فؤاد الأهواني : المرجع السابق، ص ٥٩.

١٣٣- د. أميرة حلمي مطر : المرجع السابق، ص ٤٣.

تواصـــلي ، إنهـــا حالـــة من التطور العقلي[١٣٤]. ويؤكد كورنفورد أن هذا الوصـــف قائم على تجربة شخصية مر بها أفلاطون فى فترات سمو وترقى لـــه. وحتى مع صمت الروايات التاريخية فى ذلك فمن المحتمل أن أفلاطون حـــدث له مـــرة أن وصل إلى حالة الغيبوبة والجذب الصوفي هذه[١٣٥]. وقد عبر برقلس خير تعبير عن ذلك بقوله "الجمال هو الذى يدفعنا إلى التطلع إلى العالم العلوي الذى يربطنا بالعلة الأولى، إنه القوة التى يدعو الإله بها جميع الكائـــنات إلـــيه بعـــد صدورها عنه، الجمال هو الصفة الإلهية التى تجذب المخلوقـــات إلـــى خالقهـــا، وبواســـطة الحب يربط الجمال جميع الكائنات بعلتها"[١٣٦].

ثمـــة شئ نلاحظه بين "المأدبة" و "الجمهورية" فى هذا الخصوص. ففى الأولى يجعل أفلاطون مثال الجمال على قمة السلم الذى يعاينه الفيلسوف أخـــيراً، فى حين يجعل مثال الخير على القمة فى "الجمهورية" فهل فى ذلك تـــناقض؟؟ لقـــد سبق وأن أشرنا إلى توحيد أفلاطون بين الجمال والخير فى مواضـــع عديدة، فلا تعارض بين القمتين، ويمكننا أن نقول إن الجمال لدى أفلاطـــون هـــو الكيفـــية التى يجسد الخير فيها نفسه ويظهرها لنا، وبالتالي نفترض أن الارتقاء إلى الجمال هو نفسه الارتقاء إلى الخير ذاته. وقد نادى بهـــذا عـــدد كبير من الشراح[١٣٧]. ولم يشذ عن ذلك سوى "هاري نيومان"

134- Jowett Essay : Plato's Philosophy. http : // www Pages. Drexel. Edu / bachen / Apology / p. phi / htm. P. 6.

135- F. M. Cornford : op cit, p. 128.

١٣٦- أفلاطون : فايدروس، ص ٧٩، هامش ١.

137- G. R. F. Ferrari : op cit, p. 260. And vide :-
- A. E. Taylor : op cit, p. 231, W. K. C. Guthrie : op cit, p. 392. N.1.
- H. E. Cushman : op cit, p. 210, N. 72.
- W. Jaeger : op cit, vol II, p. 194.
- د. أمـــيرة حلمـــي مطـــر : دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٨٠.

والـــذي رفض التطابق اعتماداً على ما قام به سقراط -على لسان ديوتيما- مـــن اســـتبدال الجمــــال ووضع محله الخير أثناء محاولة تحديد الهدف من الحـــب[١٣٨]. وهي حجة واهية، لأن استبدالها على هذا النحو يتضمن التوحيد بيـــن المفهوميـــن وليس العكس. وهذا ما أظهرته اللهجة اليونانية الدارجة إذ تطلق على الفضيلة الإنسانية السامية كلمة "الخير الجميل" Καλοκοεγαθια وهـــذا "الخـــير الجميل" فى صورته الخالصة المبدأ الأسمى لكل فعل وإرادة بشرية، والأساس فى ذات الوقت لكل ما يحدث فى الطبيعة[١٣٩].

مـــا الأثر الذى تتركه رؤية مثال الجمال والحقائق المرتبطة به على نفس من استطاع أن يصعد إليه؟؟ لا شك إنه أثر عظيم لدى أفلاطون. "فالذي يعايـــن الجمــــال سوف يحاكيه فى تصرفاته التالية، وسوف يحافظ على هذا الجمـــال فى إجلال، سوف يتحرر من الحسد والغيرة، فاضل النفس، عازف عن المتع الجسدية، لا يتظاهر بالصداقة، بل هو صديق حقيقى"[١٤٠]. وصور أفلاطـــون ذلك فى "فايدروس" فأعظم النعم التى يستمتع بها الإنسان جاءته - فـــى رأى أفلاطون- من رؤية مثال الجمال هذه (الهوس). فإذا كان الإنسان بـــناء مركـــب -وكانت نفسه ثلاثية الأجزاء- شهوة (حصان أسود جموح) وغضـــب (حصـــان أبيض هادئ) وعقل (الحوذي) فإنه عندما يعاين الجمال المطلـــق تنـــتابه رجفـــة، ويكسوه العرق وينبعث الدفء، الأمر الذى يجعل الحوذي يجذب اللجام على الجياد بقسوة عدة مرات مانعاً حصان الشهوة من الـــنظر أو الاقـــتراب بشكل شهواني من المحبوب، فتمتثل النفس كلها لحكم العقـــل، فـــتحول حـــياة المحب والمحبوب إلى حياة الحكمة المليئة بالسعادة.

138- H. Neumann : op cit, p. 38.
139- W. Jaeger : op cit, vol II, p. 194.
140- R. E. Cushman : op cit, p. 199.

فيصـــلون إلـــى نهاية الحياة وقد استعادوا أجنحتهم وحلقوا خفافاً فلا الحكمة الإنسانية ولا الهوس الإلهي يمكن أن يحقق للإنسان خيراً أفضل من هذا(١٤١).

يقودنا الحب فى نهاية السلم الصاعد ليس فقط إلى المثل وإلى الحكمة وحدهـــا، بل هو فى ذات الوقت يقود إلى حياة الفضيلة وإلى الخلود وصداقة الإلـــه(١٤٢). إذ تتصـــل الـــنفس فى هذه المرحلة بالموضوع النهائي للحب ، وتدخـــل فـــى مستوى امتلاكه، ويصبح الإنسان فى هذه الحالة خالداً بالمعنى الإلهـــي، ذلـــك لأن اتحاد النفس بالجمال زواج لا تكون الذرية المتولدة منه أشـــباحاً مـــثل تلك التى يوحيها فى البداية حب شخص جميل، وإنما الفضيلة الحقة التى هي الحكمة، لذلك اعتقد أفلاطون أن الهدف من الفلسفة أن يصبح الإنسان إلهاً(١٤٣). ومن هنا جاء القول بأن أفلاطون كان تشبيهاً وليس تجسيماً فـــى فلســـفته، إذ لدى البشر عنده القدرة على أن يضحوا آلهة وينبغي عليهم فعـــل ذلك، إذ لا علاج لنا من شرور العالم إلا بالهرب منه إلى عالم الآلهة بأسرع ما يمكن والصعود إلى المثل ومعانيتها(١٤٤). يقول أفلاطون في ذلك "إن من يستمر فى صحبة ما يكون إلهياً ومنظماً لفترة طويلة يصبح هو نفسه إلهاً ومنظماً بالدرجة التى تكون بمقدور موجود بشرى أن يبلغها"(١٤٥).

سلم الحب الصاعد الذى قال به أفلاطون بناء وصفى وليس معياري ، فهـــو يرتب درجات الإيروس المختلفة وفقاً لقيمة موضوعاتها، وهو بهذا

١٤١- أفلاطون : فايدروس، ٢٥٤ - ٢٥٦، ص ٨٤ ، ٨٧.

142- Th. Gomperz : op cit, p. 392.

143- F. M. Cornford : The Doctrine of Eros, p.p. 127 - 128.

144- J. M. Rist : op cit, p. 18.

١٤٥- أفلاطون : الجمهورية، ٥٠٠ ، ص ٢٢٨.

يعطينا مثالاً على كيفية استخدام المنهج الجدلي فى الوصول إلى المعرفة اليقينية بمثال الجمال، ويظهر مدى قدرة العقل بتأملاته المتصاعدة أن يدرك هذا المثال الأبدي عبر مراحل صاعدة[١٤٦]. فما هي المعايير التى اعتمد عليها أفلاطون فى ترتيب الدرجات المختلفة من الحب من الناحية القيمية؟؟ هناك من يفترض أن الذى يفاضل الأعلى على الأدنى هو الاستمرارية فى البقاء فى الزمان. إذ أن جمال جسم مفرد أقل استمرارية وبالتالي أقل ضرورية كموضوع للحب من جمال الأجسام الجميلة معاً، وجمال النفس أكثر بقاءً من الجمال الجسدي ، أما القوانين فهي أعظم؛ لأنها تعيش لأجيال طويلة، وهكذا إلى أن يأتي فى النهاية مثال الجمال الذى يتجاوز نطاق الزمان والمكان[١٤٧]. أما سانتس فيرد معايير المفاضلة لدى أفلاطون إلى مدى القرب أو البعد من مثال الجمال فى خلوده وخيريته ، فكلما كان الشئ أطول خلوداً وأكبر خيرية كلما ارتقت درجته فى الترتيب واقترب من مثال الجمال فى مكانته[١٤٨].

الحب بهذا الشكل هو الطريق الروحي الذى يوصلنا إلى الاتحاد بالحقيقة الكلية من خلال نوع من الجذب الروحي. لكن هذا الجذب ليس أمراً بسيطاً يأتي بلا توقع. صحيح أنه حدس مباشر، لكنه ليس كشفاً صوفياً بالمعنى الشائع، لأنه لا يتم إلا بعد إعداد طويل، وبعد بذل الجهد أولاً فى تصفية النفس وطهارتها. وثانياً : فى استخدام الجدل فى ذلك الصعود

١٤٦- د. مصطفى النشار : تاريخ الفلسفة اليونانية، ج٢، دار قباء، ٢٠٠٠، ص ١٩٦.

147- H. G. Wolz : op cit, p. 344.

148- G. Santas : Plato and Freud, p. 44.

المنهجـــي عبر مراحل معرفية عدة تتحقق فى أناة ومهل[١٤٩]. كما أن ارتقاء العاشق من درجة إلى الدرجة التى تليها يتضمن تغيراً فى الموضوع الجذاب، وهـــو تغير يوجه بواسطة العقل، إنه من خلال "إدراك" أن جمال جسم شبيه بجمال آخر يرتقى المحب إلى حب جمال الأجسام كلها، وهكذا، فكلما يدرك العقـــل موضوعاً جميلاً جديداً أعظم كلما يغدو المحب منجذباً إليه. ففي كل درجـــة نجـــد الجانب المعرفي والوجداني دائماً[١٥٠]. ففي هذا الجدل الصاعد يلحق أفلاطون مفكرنا العقلاني المتطرف -الحب بالهوس فى مفردات شديدة القـــرب مـــن الفلســـفة ومـــن الـــنحل الصوفية، إنه مزج العقل بالهوس فى الحب[١٥١].

فـــإذا ســـأل سائل عن رد فعل المحب بعد هذا الصعود ؟ هل سوف يقضـــى كل وقته فى التأمل بمعزل عن الفعل والعالم الذى يعيش فيه؟؟ كانت الإجابـــة بالنفـــي، فهـــذا المحب ينبغي أن يجسد تأمله فى صورة من صور الفعـــل، فيقوم بالإنجاب فى الجمال مرة ثانية، يبذل ما فى وسعه لتشجيع قيام الحـــياة الفاضلة بين البشر الأقل حظاً منه[١٥٢]. ويلد فضيلة حقيقية يبثها فى الآخرين، فحب وتأمل الجمال يجعل الفيلسوف خلاقاً حتماً، وقدرته الإبداعية هذه هي الثمرة المترتبة على رؤية مثال الجمال. ورغم أن أفعاله تبلغ درجة مـــن الخلـــود أسمى من درجة خلود ليكرجوس، فإنها لا تنجز من أجل هذه الغاية، وإنما هي ابتكارات محتومة من رجل مستسلم لحب الجمال[١٥٣]. فلن

١٤٩د. مصطفى النشار : تاريخ الفلسفة اليونانية، ج٢، ص ١٩٧.

150- G. Santas : op cit, p. 42.
151- Ibid, p. 60.
152- J. M. Rist : Eros and Psyche, p. 28.
153- Ibid, p. 36.

يهجـر العالم ويعتزله من الناحية العملية. إن سلم الحب الصاعد، أو "تربية الحب" كما يطلق "فرنر ييجر" عليها هي عملية بناء للشخصية الإنسانية على أساس المثال الأبدي القائم داخلها، إنه النور الباطني فى النفس والذي تجد فيه نقطة وأساس وجودها(١٥٤).

ما يقدمه أفلاطون هنا رحلة حج قامت بها النفس فى طريق الخلاص مـنذ لحظة الابتداء التى تشعر النفس فيها بالحاجة إلى الخلاص إلى مرحلة الإتمـام، إنها بالضبط الرحلة الروحية التي يصفها القديس يوحنا فى رسالته "اللـيلة المظلمة" عن رحلة انتقال النفس من العدمية إلى الخلود. وهي نفس الـرحلة الـتى جسدها أفلوطين فى التاسوعيات(١٥٥). غير أن هناك جوانب غمـوض وقصور فى سلم أفلاطون الصاعد نحو الجمال فى ذاته. فليس من الواضـح أن كـان أفلاطون يقول أن المحب يهجر كل الموضوعات السابقة عـندما يرتقى إلى ما هو أعلى أم أنه ينظر إليها من منظور أصوب ويعدل من أشكال تعلقه لتتواءم مع النظرة الجديدة. كما أنه من الغامض كذلك ما إذا كـان التعلق الوجداني الأول بجسم واحد جميل ينقل إلى جمال الأجسام كلها وبعد ذلك ينقل إلى جمال النفس، أم أن الرغبة الأصلية تتلاشى وتحل محلها رغـبة جديدة(١٥٦). كما يُعاب على هذه النظرية أنها تتجاهل الفرد كقيمة فى ذاته، إذ لا يُحب الفرد هنا لذاته، وإنما تُحب الجوانب الجميلة المجسدة فيه من مـثال الجمـال(١٥٧). كما يؤخذ عليها أنها لا تجعل لإلهام الحب النهائي قوة

154- W. Jaeger : Paideia, vol II, p. 195.
155- A. E. Taylor : Plato the Man and his Work, p. 225.
156- G. Santas : op cit, p. 42.
157- G. Vlastos : The Individual as an Object of Love, p. 32.

تمكـــنه مـــن حمل الآخرين على إتباعه والسعي إليه. صحيح أن إلهام الحب يفـــتح طريقاً محتملاً للخير، لكنه لا يحمل التأكيد على أن هذا الطريق سوف يُتبع، بل ولا أقل من ذلك أنه سوف يتم السفر فيه أصلاً(١٥٨). كما يأخذ عليه "ريســت" إغراقه في التجريد بشكل لا يطاق. إذ أن الحب لدى معظم الناس شـــعور شخصي جداً، فهل من الممكن الإحساس بالحب نحو حقائق هي في حد ذاتها تجريدات ذهنية؟؟ إنه حب شديد الندرة جداً. صحيح أن الفيلسوف قد يشعر في تأمل الجمال المطلق بارتياح عظيم، لكنه سوف يكون من الصعب أن نســمى هــذا الارتــياح حباً، فالحب يجب أن يقصر على العلاقات بين الأفراد(١٥٩). كما يؤخذ على هذه النظرية كذلك أن الحب فيها لا يقطع سوى نصـــف الطـــريق فقط ولم يخطر بباله النصف الثاني، إنه يتحدث عن هوى جامح يذيب فردية العاشق في اتحاد صوفي مع المطلق، تحدث عن النصف الخـــاص بصـــعود الإنسان نحو الإله دون أن يخطر بباله أنه قد يكون هناك أيضـــاً هبوط من جانب الإله نحو الإنسان(١٦٠). كان الحب عنده حلقة دائرية تـــبدأ من الإنسان وترتد إليه مرة ثانية. وقد فطن أفلوطين إلى هذا العيب في مذهب أستاذه فجعل هناك طريقين -صاعد وهابط- للحب في مذهبه.

يصـــلى أفلاطـــون بنظريـــته في الحب الرومانسي هذه في محراب الجمال. ففي هذه النظرية يتراجع المفكر الأخلاقي ورجل الجدل إلى الوراء ليبرز الشاعر(١٦١). وقد تركت هذه النظرية أثرها القوى على كل تيار الحب

158- G. R. R. Ferrari : Platonic Love, . 267.

159- G. M. A. Grube · Plato's Thought, Methuen & Co. ltd, London, 1962, p. 114.

١٦٠- د. زكريا إبراهيم : المرجع السابق، ص ١٤١.

161- Th. Gomperz : op cit, p. 393.

الرومانسـي عـبر العصور المختلفة. كما تأثر به المفكرون المسيحيون من أوغسـطين حتى توما الإكويني ، وشكلت المخيلة الأوربية من أفلوطين إلى دانتي وبود لير، وقد عبر "ستانلي هال" Stanley Hall عن ذلك بقوله "تعلمنا كـل نظـرية عن الحب إلى الآن من أفلاطون -تعلمنا أن كل فرد يحب في الآخر ما ينقصه هو نفسه"(١٦٢). ليس هذا فقط، بل يُحسب لأفلاطون أنه صعد بالحـب إلـى السماء وصعد بنا معه. فقد سما بالعاطفة وطهرها من الجانب الأرضي الجسدي. ولكننا لا يجب أن نضعه -وهو يتحدث بهذا الشكل- في مسـتوى هومـيروس أو يوربيدس أو أي واحد من جنسه، إذ أن مكانته في العالم الجديد مع دانتي وشعراء الحب الصوفي(١٦٣). ومما يحسب له أيضاً أنه قـدم رؤيـة أكثر صدقاً لذلك الجزء من العالم الذى نخلع عليه جميعاً الطابع المثالي، الجزء الذى نحبه . وقدم رؤية لكيفية التحرر من القيد الذى يمكن أن يفرضه الشئ المحبوب الجسدي على المحب(١٦٤).

حقـاً لم يكن أفلاطون – الذى يُعد أبرع من صور حقيقة هذا النوع مـن الحب الذى تتحد فيه التربية العقلية للغلمان بالحب من جانب المربى – أول مـن قـال بهذا النوع من الحب كما قلنا. لكن الجديد أن أفلاطون وهو يعيش فى عصر العقلانية الذى أدين فيه الحب الذكرى بكل شروره أنه أحياه وهذبـه ورفع من قدره، وخلع عليه الخلود فى صورته القائلة إنه "الانطلاق الروحانـي الأسـمى لنفسـين متحدتيـن اتحـاداً حميماً نحو عالم الجمال

162- G. Santas : op cit, p. 26.
163- R. W. Livingstone : op cit, p. 185.
164- G. Vlastos : The Individual, , p. 30.

الأبدي"[١٦٥].

فـــإذا كان أفلاطون قد أفرد للجمال في حديثه عن طبيعة الحب دوراً صـــغيراً، حيـــث جعـــل الحب روحاً وسطاً بين الجمال والقبح يسعى وراء امـــتلاك الجمال امتلاكاً دائماً. وإذا كان أيضاً قد جعل للجمال دوراً أكبر من ذلك بعض الشئ أثناء حديثه عن الخلود -فجعل الهدف من الحب الولادة في الجمـــال من الناحية الجسدية أو الروحية- أي جعله مجرد وسيلة من خلالها يخلـــد المرء كيانه وصفاته عبر الأجيال القادمة، فإنه في حديثه عن ديالكتيك الحب الصاعد هنا يسمو بالحب والجمال، حيث يجعل الجمال في ذاته الغاية العلـــيا الـــتي يـــروم المحب الوصول إليها، فإذا صعد إليها بلغ قمة السعادة والخلـــود الإلهـــي والتـــي لن يلتفت بعدها إلى أي جمال آخر جسدياً كان أو روحـــياً. لـــذا صدق من قال إن نظرية الحب لأفلاطون صلاة في محراب الجمال.

165- W. Jaeger : op cit, vol II, p. 178.

مصادر ومراجع الدراسة الثالثة

أولاً: المصادر:-

أ - مصادر مترجمة إلى الإنجليزية :

Plato : (1) Gorgias : Trans by : M. A. Jowett, The Dialogues of Plato, vol I,Oxford, at the Clarendon Press, London, 1953.

/ : **(2) Lysis**, Trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato, vol I..

/ :**(3) Meno,** Trans by : G. M. A. Grube, Hockett Publishing Company,inc, India, 1978.

ب - مصادر مترجمة إلى العربية :

أفلاطون : (١) **الجمهورية**، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، دار الكاتب العربي، القاهرة (د.ت).

/ : (٢) **القوانين** : ترجمة : د. تيلور، تعريب د. محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

/ : (٣) **المأدبة (فلسفة الحب)** ترجمة د. وليم الميرى، دار المعارف، القاهرة (د.ت).

/ : (٤) **فايدروس**، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

/ : (٥) فيدون، ترجمة : د. عزت قرني ، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٦م.

ثانياً : المراجع :-

أ - المراجع الأجنبية :

Clay (D) : (1) " The Tragic and Comic Poet of the Symposium," Essays in Ancient Greek Philosophy, vol 2, ed by : J. P. Anton & A. Preus, State University of New York Press, Albany, 1983, p.p. 186-202.

Cornford (F. M) : (2) " The Doctrine of Eros in Plato's Symposium," Plato (A Collection of Critical Essays), ed by :

Cushman (R.E) : (3) Therapeia, Plato's Conception of Philosophy, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1958.

Ferrari (G.R.F) : (4) " Platonic Love", The Cambridge Companion to Plato, ed by : R. Kraut, Cambridge University Press, 1992, p.p. 248-276.

Gomperz (Th) : (5) Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy", Trans by : G. G. Berry, vol II, John Murray, London, 1913.

Grube (G.M.A) : (6) Plato's Thought, Methuen & Co. Ltd, London, 1962.

Guthrie (W.K.C):(7) A History of Greek Philosophy, vol IV, Cambridge University Press, 1975.

Jaeger (W) : (8) Paideia, the Ideals of Greek Culture, Trans by : G. Highet, vol II, Oxford University Press, New York, 1943.

Kahn (Ch. H):(9) Plato and the Socratic Dialogue, Cambridge

University Press, 1996.

Levinson (R.B):(10) In Defense on Plato, Harvard University Press, Cambridge, 1953.

Livingstone (R.W):(11) The Greek Genius and its Meaning to us, Oxford University Press, London, 1915.

Markus (R.A) : (12) " The Dialectic of Eros in Plato's Symposium", in : Plato (A Collection of Critical Essays) p.p. 132-143.

Neumann (H) : (13) "Diotima's Concept of Love", American Journal of Philology, 86, 1965, p.p. 33-59.

Pierce (Ch) : (14) " Eros and Epistemology", Engendering Origins, Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle, ed by : Bat-Ami Bar on, State University of New York, 1994, p.p. 25-39.

Rist (J.M) : (15) Eros and Psyche, Studies in Plato, Plotinus, and Orgen, University of Toronto Press, 1964, p.p. 16-55.

Rosen (S): (16) Plato's Symposium, 2ed ed, Yale University Press, New Haven, 1987.

Santas (G) :(17) Plato and Freud, Two Theories of Love, Basil Blackwell, Inc, Oxford, 1988.

Seung (T.K):(18) Plato Rediscovered, Human Value and Social Order, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, U.S.A, 1996.

Taylor (A.E):(19) Plato the Man and his Work, Methuen & Co. ltd, Trowbridge & London, 1969.

Vlastos (G) : (20) " The Individual as an Object of Love in Plato", Platonic Studies, Princeton University Press, U.S.A. 1973, p.p. 3-34.

Vlastos (G): (21) Sex in Platonic Love, in : Platonic Studies,

Appendix II, p.p. 38-42.

Wolz (H.G):(22) "Philosophy as Drama, an Approach to Plato's Symposium", Philosophy and Phenomenological Research, 30, 1969, 70, p.p. 323-53.

ب - مراجع من شبكة المعلومات :

Ess (Dr) : (1) The Symposium : Philosophy as "Poetic / erotic / reason" http:// www. Drury. Edu / ess / postmodernism. 17-11-97. Html.

Essay (J) :(2) Plato's Philosophy, http : // www. Pages. Drexel. Edu / bachen / Apology / p. phi / .htm.

Moseley (A):(3) Philosophy of Love, The Internet Eneydopedia of Philosophy, http : // www Utm. Edu / research / iep / 1 / love. Html.

جـ- المراجع العربية :

١-د. أحمد فؤاد الأهوانى : (١) أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢-د. أميرة حلمي مطر :(٢) دراسات فى الفلسفة اليونانية (التأمل-الزمان الوعي الجمالي) دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠م.

٣- / :(٣) فلسفة الجمال إعلامها ومذاهبها، دار قباء القاهرة، ١٩٩٨ م.

٤-دنيس هويسمان :(٤) علم الجمال "الإستطيقا" ترجمة د. أميرة حلمي مطر، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت).

٥-د. زكـــريا إبراهيم :(٥) مشكلة الحب، سلسلة مشكلات فلسفية (٥) مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٨٤م.

٦-مـــارى ايلين ويث :(٦) ديوتيما المانتينية، مقال فى تاريخ النساء الفلاسفة باشراف: مـــارى ايلين ويث، الجزء الأول، ترجمة د. محمود مراد، مـــراجعة د. محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء، الإسكندرية، ١٩٩٩م.

٧-د. مصـــطفى النشار :(٧) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، ج٢، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٨- / :(٨) فكـــرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م.

٩- د. نبيل راغب :(٩) الحب الأفلاطونى بين الوهم والحقيقة، دار غريب للطباعة، القاهرة، ١٩٩٨م.

الدراسة الرابعة

العلية
في طبيعيات أرسطو

مقدمة

تحتل العلية مكانة بارزة في فلسفة أرسطو الطبيعية . وقد تنبه أرسطو نفسه إلي هذه المكانة فأخذ يتناول العلية في العديد من مؤلفاته إن بشكل صريح مفصل أو بشكل سريع مقتضب . فقد أفرد لها عدة مواضع من كتبه؛ إذ خصص لها الكتاب الثاني من "الطبيعة" بأكمله ، وعرض لها في الفصل التاسع من الكتاب الثاني من "الكون والفساد"، وتحدث عنها في الفصل السابع من الكتاب الأول من " ما بعد الطبيعة" في تعليقه علي أقوال السابقين عليه في العلل ، وكذلك في بعض الفقرات من الكتاب الثاني من المؤلف نفسه ، وتحدث عنها في فقرات من كتابه الصغير "دعوة للفلسفة " وشرح نوعاً أو آخر من العلل المفردة في كتبه البيولوجية ؛ مثل حديثه عن العلة الغائية في الفصل الأول من الكتاب الأول من "أجزاء الحيوان" .

لسنا مبالغين عندما نقول بهذا الدور البارز للعلية في فلسفة أرسطو ، إذ يكفي دليلاً علي ذلك أن أرسطو أظهر في اهتمامه بدراسة ظاهرة الحركة في طبيعياته دور العلية الكبير في تفسير أنواع الحركة والتغير الواقعة في الكون، إذ لما كانت التغيرات التي تقع في الكون معلولة لعلة حتماً ، فإن العالم يكون مليئاً بالعلل إذن طالما أنه ملئ بأشكال عديدة من الحركة . وتتطلب المعرفة العلمية قدرة علي تعيين العلل المختلفة ، وتقديم شروح وإيضاحات لها وهذا ما فعله أرسطو . وأعلن في جرأة شديدة أن المرء لن يعرف شيئاً، ولن يتوصل إلي معرفة الحقيقة إلا بعد أن يعرف غاية هذا الشئ وعلته الأولي ، ليس بالنسبة إلي الأشياء التي تخرج إلي الوجود أو

تفني منه، بل وأيضا بكل نوع من أنواع التغير الطبيعي .[1]وقال في نص آخر " مـــن الواضح أننا ينبغي لكي نحصل علي المعرفة أن نعرف العلل الأولي لأنـــنا نقول إننا نعرف كل شيء عندما نعتقد أننا توصلنا إلي العلة الأولي له ."[2] وقـــال فـــي "الكون والفساد" " إن أي نظرية صادقة عن الكون ينبغي أن تعـــرف صوره ومبادئه الأساسية ."[3]. وردد ابن سينا هذا الرأي في الفلسفة الإســـلامية بشده ، فنحن في رأيه لن نعرف شيئا إلا إذا عرفنا غايته وعلته الأولي .[4]

وقـــد جعـــل أرسطو نتيجة لذلك إحدى مهام الفلسفة الطبيعية نفسها هي التوصـــل إلـــي معـــرفة العلل القريبة وراء التغير الطبيعي ، لأن هذه هي المعرفة التامة . فإذا سأل سائل ولماذا تكون معرفة العلل هي المعرفة الكاملة ؟ كانـــت إجابة أرسطو أنه لما كانت الفلسفة قد اعتبرت أن من أول واجباتها أن تقضى على اندهاش الناس ، اندهاش التعجب أو اندهاش القلق، والذي هو المفجـــر الأول للفلســـفة ــ كما قال أفلاطون ــ فإن معرفة العلل علاج لهذا الاندهـــاش والقلق أمام الظواهر الكونية .[5] فإذا كان المرء ينسب الحركة إلي

1- Aristotle :- Physics , Trans by : R. P. Hardie & R. K. Gaye , in The works of Aristotle, vol 1, William Benton publisher, Chicago, 1952, 11, 3 , 194b 16.

2- Aristotle :- Metaphysics , Trans By:- D. Ross, in: The works of Aristotle ,vol 1, 1, 2, 983a 28- 30.

3- Aristotle :- On Generation and Corruption , trans by : H. H. Joachim , in The Works of Aristotle, vol 1 , 11,9, 335a28 .

٤- د. عـــاطف العراقـــي :- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ١٤٩ .

٥- أولـــف جيجيـــن :- المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة د. عزت قرني ،مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة، ب.د ، ص ٢٣٧.

الأشياء ، وإذا كانت الحركة مستحيلة بدون علة تتطابق معها ، فمن الواضح أن هذا الفهم للعلة له أهمية كونية ، ولا يمكن أن يُفهم شئ بدونه .

لسنا وحدنا الذين أدركنا ما للعلل من أهمية جوهرية في فلسفة أرسطو، بل تنبه إلي ذلك كتاب السير من اليونان ، حيث ذكروا أن أرسطو بينما كان مريضا ، لم يمنعه مرضه من أن يطلب دائما من الأطباء أن يعرف مبررات وصفاتهم العلاجية له قبل أن يتبعها .[٦] وسوف نرى من خلال البحث كيف قدم أرسطو بنظريته في العلية إجابة مقنعة لمشكلة تعدد ، وكثرة الموجودات في الطبيعة ، واستطاع أن يبرز المبدأ الأساسي الذي يحكم كل موجود ، وشرح بها عملية تكون وفساد الموجودات في العالم الطبيعي . أما المنهج الذي سوف نلتزم به في ثنايا البحث المختلفة فهو المنهج التحليلي المقارن ، وهو يناسب دراسة كهذه تروم تقديم عرض لتصور قديم في العلية مطبقاً علي الدراسات الطبيعية .

تساؤلات الدراسة :

أما التساؤلات التي تحاول هذه الدراسة أن تثيرها وأن تسعي إلي الإجابة عليها فهي : ما هو المفهوم الذي قدمه أرسطو للعلية في طبيعياته؟ هل فصل أرسطو بين العلل والأسباب كما نفعل نحن اليوم ؟ هل أقام أرسطو علاقة بين مفهومه للعلية وبين تصوره للطبيعة ؟ ما هي أنواع العلل التي قال بها أرسطو في طبيعياته ؟؟ وما هي العلاقة التي أقامها بين هذه الأنواع المختلفة من العلل ؟ وماذا كان الفرق بينها وعلى أساسه فصل بينها أرسطو ؟ على أي الأسس اعتمد أرسطو في تشييد تصوره للعلية الطبيعية ؟ هل أقام

٦- نفسه : ص ٢٣٨ .

أرسطو علاقة بين مفهومه للعلية وبين دراساته في البيولوجيا والنبات ؟؟ ما هي علاقة منطق أرسطو بالعلية عنده ؟؟ كيف فهم أرسطو قوة الطبيعة ؟ هل كانـــت عـــنده قوة مشخصة حية واعية وعاقلة ؟ هل كان أرسطو في حقيقة أمـــره مـــن أنصار مذهب وحدة الوجود أم من أنصار مذهب حيوية المادة ؟ لكن دعنا نتسأل في البداية ماذا كان يعني أرسطو بالعلية في طبيعياته ؟؟ ما الأثـــر الذي تركه تصور العلية الأرسطي على الفلسفات الهيللنستية ؟ وماذا كان تأثيرها علي الفلسفات الإسلامية فيما بعد ؟؟؟

١- مفهوم العلية :-

من المعروف أن أرسطو قسم الكون إلي : عالم ما فوق القمر ، عالم الثبات والخلود ، وعالم فلك القمر ، وهو عالم التغير والكون والفساد ، الأول تهتم بدراسته الفلسفة الأولي ، أما العالم الثاني فتدرسه الطبيعيات ، وقد اتفق أرســـطو مع الإيليين في إنكار خروج شئ من العدم ، لأنه أمر مستحيل كما يقـــول ،[٧] ولكنه في ذات الوقت سلم بالتغير ، وقد تغلب علي هذه المشكلة بأن جعـــل التغـــير ليس خروجاً لشئ من العدم ، وإنما انتقال صورة من موجود لأخـــر . أمـــا العـــدم فله دوره أيضا في ذلك فهو نقطة نهاية صورة وبداية صورة جديدة . ولهذا الانتقال والتغير علله الخاصة ، ولتفسير كيفية حدوث هذا التغير قدم أرسطو مفهومه للعلية الطبيعية .

لا يـــرد أرسطو التغير المشاهد حولنا في الطبيعة إلي علل بعيدة مفارقة كمـــا فعل أفلاطون من قبل ، وإنما تستبعد فلسفة أرسطو مفهوم تدخل الإله المباشـــر فـــي مجرى الكون ، واسقط أرسطو تماما العناية الإلهية تماما من

7- Aristotle :- Physics . 1. 8 . 191b 9-12

تصـــوره الطبيعـــي والميتافيزيقي على السواء .[8] فمن العبث إذن البحث عن علـــية إلهية لدى أرسطو. وإلي جانب رفض أرسطو للعلية الإلهية ، رفض أيضا النزعة المادية الآلية لدي أسلافه مثل أنبادوقليس الذي جعل العلل فاعلة آلية فقط ، وديمقريطس الذي قال أنها علل مادية فحسب . وهي التي ترد كل شـــئ يدور في الطبيعة إلي عمل الضرورة المطلقة ، وتفترض قاعدة تنص على أن الأجزاء المؤلفة تنتج الكل بالضرورة ، وأن الوضع السابق للأجزاء ينتج بالضرورة العمل والأداء الناتج من تجمعهم .[9] وسوف نرى كيف انتهي أرســـطو مـــن تحليله للضرورة إلي رفض القول بوجود الضرورة الصارمة المسيطرة سيطرة كاملة على الطبيعة .

كيف تأتي الحركة والتغير إلي الأشياء طالما أنها لا تأتي من علة إلهية ولا من الضرورة الآلية ؟؟

بدايـــة نـــود أن نشير إلي أن الكلمة التي استخدمها أرسطو للإشارة إلي العلة في كتبه هي αἰτία (aitia) وهي تعني تعليل وتفسير ، وليس "مسئول عـــن" أو "يســـتحق اللوم" فقط ،[10] وقد كانت تعني التفسير في البداية فقط ، واكتســـبت معـــنى "علـــة" قـــبل أرســـطو . فنجدها بهذا المعنى الجديد لدى هيرودوت عندما كان يتحدث عن علة الحروب بين اليونان والفرس ، وكذلك وردت لـــدى "ثيوكديدس" المؤرخ اليوناني العظيم . أما أرسطو فيضم أسفل

8- E Zeller :- Aristotle and the earlier Peripatetics , vol 1, trans by : Costelloe, & J. H. Muirhead, Longmans ,Green and co., London , 1897, p. 422.

9- M. Grene :- A Portrait of Aristotle , Faber and Faber limited, London , 1963,p.138.

10- M. Hocutt:- "Aristotle's Four becauses," Philosophy, 49 , 1974 , p. 388.

هـــذه الكلمـــة معنى التفسير ، ومعنى العلة في ذات الوقت ، إذ استعملها في فلسفته بمعنى يشمل كل العوامل التي ينبغي أن تكون حاضرة لكي يخرج شئ مـــا إلي الوجود ، سواء أكان بشكل طبيعي أم بشكل صناعي . إنه مصطلح أوسع مجالاً من مصطلح "العلة" لدينا اليوم ."[11] لأن العلة الفاعلة هي وحدها التي تكون "علة" بالمعني الحديث للكلمة ، ولا نعتقد اليوم أن المادة والصورة ذاتا علاقة بالحدث الذي تسببانه ، بل هما عناصر جامدة . وسبب هذا الفرق بيننا وبين أرسطو أننا ننظر إلي العلة على أنها تلك الضرورية الكافية لإنتاج معلـــول معيـــن ، أمـــا عند أرسطو فالعلة هي الشروط الضرورية والكافية مجتمعة لإحداث الحدث . فلا واحدة كافية عنده بمفردها لذلك ، بل يمكن أن نعمـــم القـــول فنقول ــ حسبما ذكر ديفيد روس ــ أن العلل الأربع في رأيه تكـــون ضـــرورية لإحـــداث أي حدث وليس حدثا بعينه . العلة عنده شرط ضـــروري ولكنه غير كاف بمفرده لتفسير وجود شئ من الأشياء ."[12]فكانت الكلمة تعني عند أرسطو التعليل والتفسير في ذات الوقت ، أما لدينا الآن فلا تعني سوى التعليل فقط ."[13]

ولتفسير العالم وتعليله قال أرسطو بأربع علل أساسية ــ كما سوف نرى بالتفصـــيل ــ وعلـــل أخـــرى عرضـــية . ويعنى بها الجواهر، الماهية و "الصـــورة" والتي ترد فى تعريف الشئ ، والثانية المادة أو القابض ، والثالثة مصدر التغير، والرابعة العلة المقابلة لذلك ، أي الغرض أو الغاية (هذا الذى

11- W. K. C. Guthrie:- A History of Greek Philosophy , vol V1, Cambridge university press, Cambridge, 1990 , p. 223.
12- D. Ross :-Aristotle , University Paperback , London, 1964 , p. 73.
13- G. R. G. Mure :-" Cause and because in Aristotle" ,Philosophy, 50, 194, 1975, p.356.

مـــن أجلـــه يأتـــي كل تغير وحدوث)١٤ ويقول في نص من" الطبيعة" يطلق وصف علة على:

١- ذلك الذى يخرج منه شئ إلي الوجود أو يفنى إليه مثال البرونز للتمثال.
٢- الصـــورة أو الشـــكل أي تعيين الماهية ،.وعلى ما من في جنسها.. أي العناصر التى تدخل فى التعريف.
٣- ويقال علة على المصدر الأول للتغير أو للسكون بعد الحركة.
٤- ويقال علة بمعنى الغاية ، أو هذا الذى من أجله يُفعل شئ ما ، مثل القول الصـــحة هـــي علـــة المشي١٥.وذكرها أبو نصر الفارابي في شرحه لفلسفة أرســـطو ، واعتبرها أربعة لا أكثر ولا أقل ، وهي المادة والماهية والفاعل والغاية .[١٦]

ولـــم يكن أرسطو أول من قال بهذه العلل ، فقد قال بها أسلافه ولكن بشكل متفرق ، ويعترف أرسطو نفسه بذلك . لكن ما يأخذه أرسطو هنا على أسلافه أنه لا أحد منهم قال بها مجتمعة ، لا أحد منهم أدرك هذه العلل بشكل كلى تلقائي١٧. كما أن منهم من خلط بين الشروط الضرورية للحدث ، وبين العلـــل الحقيقـــية له . مثل أنكساجوراس الذى مع أنه قال بالعقل لم يجعل له دوراً فى تفسير الطبيعة ، إلا على نحو ما يخرج الإله من الآلة على المسرح

---

14 - Aristotle:- Metaphysics, 1. 2, 983a28 -30 .

15 - Aristotle :- Physics , 11,3, 195a 20- 35 .

١٦ - أبو نصر الفارابي : فلسفة أرسطوطاليس ، حققه وقدم له : د. محسن مهدي ، دار مجلة الشعر ، بيروت ، ١٩٦١ ، ٣٨ ظ ٢٢ ، ص ٩٢ .

17 -D W. Graham :- Aristotle , Tow systems . Clarendon press, Oxford, 1987,p.169.

اليوناني ، فلم يدخله إلي العالم إلا عندما احتار ولم يجد تفسيراً آخر لخروج العــالم من المتشابهات.١٨ وكان هذا عيباً خطيراً وقعوا فيه جعلهم يعجزون عــن التوصــل إلــي المعرفة الكاملة والصادقة بالطبيعة- والتي هي هدف الفلســفة الأول كمــا قلــنا . فعلي سبيل المثال اهتم الملطيون بالعلل المادية وحدهــا ، واعــتقدوا أن بمقدورهــم تفسير العالم أجمع عند اكتشاف مادته الأولى، وأهملوا فى سبيل ذلك بقية العلل . واهتم أنبادوقليس وانكساجوراس بالعلــة الفاعلــة وأهملــوا الباقي . أما أفلاطون فدائماً ما يركز على العلل الصــورية (المــثل) وأعتقد أن تفسير كل الأشياء سوف يتم بمجرد اكتشاف صــورها[١٩] ، فلم يعرف أفلاطون سوى ثلاث فقط من العلل: وهي الصورية والمادية والفاعلة ، فلم يرحم أرسطو القائلين بالمثل من نقده ؛ فذهب فى نقده لهم أنه لو كانت المثل هي العلل ، فلماذا تكون فاعليتهم المنتجة هذه متقطعة وليست مستمرة ومتواصلة مع أن المثل دائمة ؟ إضافة إلي أننا نشاهد بعض الحــالات التى تكون علة وجودها شيئاً آخر غير المثل ، وذلك لأن الطبيب هو الذى يبث الصحة مع أن الصحة نفسها عندهم هي مثال للأشياء المشاركة فــيها . كمــا لم يرحم أرسطو من نقده أيضاً أنصار المادة ، فذهب إلي أن موقفهــم الذى يجعل المادة علة كل شئ يتعارض مع طبيعة المادة نفسها لأن خواصــها هــي أن تــنفعل وتقبل الحركة لا أن تعطيها لغيرها . وهذا مثالٌ واضــح فى الأمور الطبيعية والصناعية على السواء . وليس هذا هو خطئهم الوحيد بل يقعون فى خطأ ثاني يتمثل فى إهمالهم للعلة الأعظم سيطرة لأنهم يحذفــون العلــة الجوهــرية وهي الصورة فليس الماء نفسه هو الذي يوجد

---

18 -- Aristotle :- Metaphysics , 1, 4, 985 a 18 -21 .

19 - Aristotle :- On Generation and corruption , 11, 9, 335b15

الحيوان الذي يخرج من باطنه بل هو الطبع .[٢٠] فإذا كانت تغييب علة واحدة عـند أفلاطون من العلل الأربع ، فإن السابقين عليه ليس لديهم سوى تصور ضبابي غامض ومعتم لقيمة العلتين الصورية والغائية.[٢١] هكذا قصد أرسطو بمفهومـه للعلـية أن يكـون بمـثابة المركز لمنهج بحث سوف يحوى كل التفسـيرات العلـية لدى أسلافه ، وبالتالي فهو أعظم وأقوى إحكاماً منها . وأسـباب كونه كذلك "الأول أنه الأقدر على أن يصوغ بدقة تلك الإشكاليات التى لم يضعها الفلاسفة السابقون إلا غامضة مشوشة ، وتوضيح هذه المسائل توضـيحاً صحيحاً ، وبالتالي يسمح للواحد أن يكتشف الإجابات الصحيحة ، والسـبب الثانـي أنه كامل فهو لا يترك أي أسئلة تثور حول الموضوع بلا إجابـة ، إنـه يضع إجابة نسقية لكل بحث ، يقدم الأسئلة الملائمة والإجابة علـيها بشـكل وافى".[٢٢] من هنا يقال أن التاريخ الفلسفي الذى قدمه أرسطو للسابقين عليه فى الكتاب الأول "من الميتافيزيقا" لا يساهم فى ترسيخ النظرية العلية بقدر ما يساهم فى تمجيدها- طالما أن مخطط التاريخ نفسه سابق على كـتابة التاريخ وهو الذى ينظمه. إن هذا التاريخ فى الحقيقة دفاع جميل عن نظـرية العلـل يـتم الكشف فيه عن مواطن الجمال فيها مقارنة بالنظريات السابقة الأقل حظاً عنها من الثراء".[٢٣]

٢٠- أرسطو :- الكون والفساد ، ترجمة : بارتليمي سانتهللير ، تعريب : د. أحمد لطفي السيد ،مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٢ ، ك٢ ب٩ ف٩ ، ص ٢٤.

٢١- ولـتر ستيس :- تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٤، ص ٢٢٦ .

22 - D. W. Graham :- op cit , p.p.169- 170 .

23 - Ibid . p. 180 .

كـان للعلية لدى أرسطو إذن معنيان: إنها تعليل للأحداث والتغيرات فـي الطبـيعة ، وفـي ذات الوقت تفسير لها . أي قصد أرسطو بالعلة في تصـوره الإجابة على سؤالين: ماذا يكون الشئ؟ ولماذا يكون؟ وكان الجانب التفسيري للعلية عنده أقوى كثيراً من الجانب التعليلي الأمر الذى دفع البعض إلي اعتبار نظرية أرسطو فى العلية نظرية تفسيرية فى الأصل ولا شئ غير ذلـك.٢٤ لكـن هـذا تطـرف لا نقبله، لأن كل شراح أرسطو فى العصور المخـتلفة تـرجموا الكلمة وفهموها على أنها تعنى "علة"، وإبعاد كلمة "علة" ووضع محلها "تفسير" لن يثمر سوى إرباك وبلبلة.٢٥ والأصوب لدينا القول بـأن العلة مفهوم يجمع بين المعنيين ، إن العلة لديه سمة موضوعية للعالم، وفـي ذات الوقت شئ ذاتي نخلعه نحن من عندنا عليه . إنها تلك التى يجب أن نكـون فضوليين حولها إذا أردنا فهم أي شئ . إنها الصلة المفترضة بين الإنسـان والعالم، فالإنسان مستفسر بالفطرة عن العالم ، يسعى إلي فهم لماذا يكـون العالم بالطريقة التى عليها ، ويستجيب العالم من جانبه لذلك ، فيجيب علـى كثـير مـن أسـئلة الإنسان ، وإجابات العالم ليست ردوداً فقط على تساؤلات الإنسان ، بل تبرز أيضاً المعقولية الكاملة للعالم.٢٦ لذلك هناك من يطلـق علـى العلل لدى أرسطو وصف "شروط إنتاج وظهور الأشياء إلي الوجود."٢٧ ويمكننا أن نستخلص مما سبق أنه إذا كانت العلية مفهوماً تفسيرياً وتعليلـياً لـدى أرسطو، فإنها عملية ثنائية تجمع بين الموضوعية والذاتية ،

---

24 - M. Hocutt:- op cit . p. 389.

25 - G. R. G. Mure :-op cit, p. 356.

26 - J. Lear :- Aristotle , The desire of understand, Cambridge University press, 1988, p.26 .

٢٧- ألفـرد تايلور :- أرسطو ، ترجمة د. عزت قرني ، دار الطليعة ، بيروت، ط١ ١٩٩٢، ص ٦٣ .

فـــالعلل قائمة فى العالم من قبل ودور الإنسان أن يبرزها ويظهرها. ومن ثم كانـــت فكـــرة النشاط الإنساني جوهرية فى العلاقة العلية . لقد كانت العلاقة العلـــية لدى أرسطو ــ كما يقول ألفرد تايلور ــ علاقة بين شيئين ، وليست علاقة بين حدثين ، إذ لا يعرف أرسطو معنى كلمة "العلة" الواردة فى فلسفة جون إستيورت مل مثلاً أو ديفيد هيوم الذى يعبر عن حدث يكون هو السلف النموذجي لحدث آخر بعده.٢٨

لكـــن كيف يمكن للمرء أن يطبق مفهوم العلية هذا على موقف قائم أمامه؟ وردت إجابة أرسطو على هذا فى نص من "الميتافيزيقا" يقول "حينما يبحـــث المـــرء عن العلة يجب عليه أن يبرز كل العلل الممكنة ، طالما أن "العلـــة" تقال بالكثير من المعاني ."٢٩ هكذا ينصح أرسطو كلاً من الفيلسوف والعـــالم بالبحـــث عـــن كل العلل الممكنة وهو لا يزعم بالطبع أن كل العلل واضـــحة وضـــوحاً مباشـــراً ، كما لا يفترض أن كل علة سوف يتم فصلها بالضـــرورة عن كل علة أخرى . كما أنه لا تنطبق كل العلل على المواقف كلها.٣٠ بل لم يقل أرسطو بالعلاقة الضرورية الحتمية بين العلة والمعلول ، وســـاعده على ذلك أن العلية عنده ليست قائمة بمفردها هكذا بشكل جامد فى العالم ، بل فيها جزء ذاتي من جانب الإنسان الذى يدركها . فلم يقل أرسطو بالضـــرورة الطبيعـــية العلـــية الصارمة ، علاقة التلازم الحتمي بين العلة والمعلول ، تلك التى انتقدها ديفيد هيوم نقده الشهير؛ إذ أن هيوم يتحدث عن "ارتباط حتمي" بين العلة والمعلول ، وهو بهذا ــ كما يقول راندال ــ ينظر

٢٨- نفسه :- ص ٦٧.

29- Aristotle :- Metaphysics, V111. 4, 1044a32- b2 .

30- D. W. Graham :- op cit, p. 1 72

نظـــرة تجريبية متطرفة إلي العلاقة العلية ويعتبرها نوعاً من السبق الزمني للعلـــة على المعلول ، وينتقدها هيوم ولا يراها علاقة ضرورية، أما أرسطو فـــلا يرى العلاقة العلية علاقة زمنية فلا يوجد فيها "ارتباط ضروري" وإنما ارتـــباط "بشـــروط ضرورية" ولا تُكتشف هذه الشروط إلا بشكل تجريبي ، ولـــيس بمجـــرد احتساب النتائج نظرية ، وبهذا فإن أرسطو أكثر اقترابا من المفهـــوم المعاصـــر للاختبار العلمي وللعلم التجريبي ، من المفهوم المعتدل للعلية وللضرورة الطبيعية لدى هيوم نفسه.٣١

أمـــا كيف توصل أرسطو إلي مفهومه هذا فى العلية فقد توصل إليه مـــن خلال النظر فى مذاهب السابقين عليه كما رأينا . كما كانت العلية لديه تعبـــيراً عن تفكيره فى أصول المعرفة وترابط الموجودات فى نظام طبيعي دقيق . وهناك من يذهب إلي أن نظرية أرسطو فى العلل هي ببساطة تطبيق لنظريـــته فـــى القياس فى تحليل المعرفة العلمية.٣٢ وإن العلل التى قال بها أرسطو ما هي إلا تعبيرات مختلفة عن الحد الأوسط الذى قال به فى القياس وإن العلـــل المختلفة يتم التعبير عنها فى صورة أقيسة منطقية على الصيغة التالية : س هي ع ، وع هي ص ، إذن س تكون ص .٣٣ لكن الأمر لم يكن بهـــذه المحدوديـــة ، لأن نظـــرية أرسطو فى العلية هي فى الأصل نظرية أنطولوجـــية وليســـت مجـــرد تطبيقاً لنظريته فى القياس . تماماً مثلما كانت قوانيـــن الفكر لديه هي فى الأساس قوانين للوجود . إن كل عروض أرسطو

31- J. H. Randall :-Aristotle , Columbia University press, New York, 1960, p.185.

32-M. Hocutt:- op cit, p. 389.

33- J. Barnes :- Aristotle , Oxford University press, Oxford , 1982. p. 53.

للعلـــية تبرز أنها كانت لديه مبدأ للوجود . الأكثر من ذلك أن أرسطو أعتبر المـــنطق مجرد أداة تمهيدية لتعليم المرء على أي الأسس يقبل شئ على أنه صـــدق . بـــل أن نظـــرية العلـــية أكثر ارتباطا بنظرية أرسطو فى التغير والفاعلـــية. لذا سوف يغدوا أمراً شديد الغرابة أن ترد نظرية العلية عنده إلي المـــنطق وحده.٣٤ فإذا وجدنا أرسطو تارة يشبه العلل بالحد الأوسط ، وتارة يشبه مقدمات القياس بالعلة المادية للنتيجة ، فإن هذا يدل فحسب "على أنه لا يـــنظر إلي العلية على أنها تعكس العلة فيما يخص شئ ما ، وإنما على أنها فعالة أيضاً فى استخلاص النتيجة ... بل يمكن اعتبار عالم أرسطو الطبيعي ذو الأجـــناس والأنواع الثابتة هو الأساس للوجود المدروس فى نظريته فى علم القياس.٣٥ كما يرتكز أرسطو كذلك فى تشييد مفهومه على أرضية متينة مـــن الوقـــائع المعـــروفة والشائعة حوله ، وفي عصره ، فتأمل هذه الوقائع واستخلص مفهومه العلى ، لكن عقله لم يكن ميالاً إلي تحليلها إلي عناصرها المكونـــة ، فلـــم يكـــن تصوره للعلية تصوراً تجريبياً للأنشطة الطبيعية ، بل تصـــور تجـــريدي .٣٦ لقد تأمل أرسطو الوقائع وتوصل إلي معرفة مفهوم "الميل" الطبيعي فى الكائنات الطبيعية ، بل وفى الطبيعة نفسها نحو غايتها ، كما عرف صراع الدوافع المحركة التى يؤثر الواحد منها فى الآخر، وعرف كذلـــك أن الدوافع المحركة للفعل البشرى تكون مترابطة ترابطاً علائقياً كل واحـــدة بالأخرى ، وساق كل هذه العناصر فى نظرية صورية عن العلية .

34- G. R. G. Mure :- op cit, p. 356.

35 Ibid , p. 357 .

36- Th. Gomperz :- Greek Thinkers , Vole IV, trans by, G. C. Berray, John Murray , London , 1939, p. 102.

ومن الروافد التى أستقى منها مفهومه للعلية أيضاً تأمله للغة الدارجة وتحليل العبارات التفسيرية فيها ، مما قاده إلي إلحاق المادة والصورة بالعلل وجعلهما علتيـــن متلازمتيـــن ، كمـــا قاده التحليل التاريخي للأحداث لدى هيرودوت وثـــيوكديديس إلي التنبه للعلتين الفاعلة والغائية .٣٧ وكان الرافد الأخير لهذا المفهـــوم تأمل أرسطو لأشكال ومكونات الإنتاج الصناعي ، مما أوحى إليه بـــأن مفهومه للعلل يسرى على العالمين الطبيعي والصناعي على السواء ، وكثـــيراً مـــا كان يحلو لأرسطو أن يشبه الطبيعة فى عملها بالفن كما سوف نرى .

ولمفهوم العلية لدى أرسطو دائرة واسعة من التطبيقات . فلا يقصره علـــى حالات القوى أو الأحداث التى تحدث شيئا ما ، بل ويطبقه أيضاً على أنواع التفسير المختلفة ، فعلة شئ ما هي عامل تفسيري يشكل إدراكه معرفة لمـــاذا يكون شئ ما على صورته القائمة.٣٨ وليس مذهب أرسطو في الوسط الذهبـــي في الأخلاق سوى النتيجة المباشرة لنظريته في العلية ، إذ لما كان يوحد بين صورة الشئ ومادته ، فإن هذا التوحيد هو الوسط ــ اعتدال عمل الصـــورة والمـــادة . ولما كان يوحد كذلك بين العلة والهدف في الشئ القائم فمن المحتم أن هذا التوحيد هو اعتدال عمل هاتين العلتين ."[٣٩]

37-D. W. Graham :- op cit, p. 181.

38- A. D. Code :- Aristotle , in : Encyclopedia of classical Philosophy , Ed By : D. J. Zeyl, Fitzroy Dearborn publishers , London , 1997, p. 80.

39- A. Losev & A. T. Godi :- Aristotle , Progress Publishers, Moscow, 1982, p. 158 .

كانــت العلــية عند أرسطو فى حقيقة الأمر بمثابة أداة للعمل فى يد الباحــث . أو بمــثابة الخطة والمنهج الذى يطبقه على بحوثه المختلفة. إنها طــريقة جديــدة للنظر إلي الأشياء ، نموذج جديد يجعلنا نرى العالم بطريقة مختلفة . وإذا كانت النظريات يحكم عليها بما تحمله من استعداد أكثر مما لها مــن قدرة تفسيرية مباشرة يبدو المفهوم الجديد للعلية يفوق القديم كثيراً فى فائدتــه ، ممــا يجعلنا نتجرأ فنقول: إنه كان فى الواقع نموذجاً مشكلاً للنسق الفلسفي الأرسطي كله.٤٠.

لكــن هناك عدة سمات تميز مفهوم العلة لدى أرسطو عنه لدينا فى عصــرنا الحالــي . فنحــن عــندما نذكر علة لحدث ما نعنى بها أنها كافية بمفــردها لتفسير الحدث، ولا داعي لفرض علة أخرى له . أما عند أرسطو فإنه لما كانت الأشياء تسمى عللا بطرق عديدة ، فإنه يحدث أن يكون للشئ الواحــد علتين أو أكثر. فمثلاً فن نحت التماثيل والبرونز علتان معاً للتمثال بوصــفه تمــثال .٤١ وبالتالي فمن الممكن لدى أرسطو أن يكون للشئ نفسه علل عديدة دون الوقوع فى تناقض . فمن الممكن للصفة الواحدة فى التمثال أن تلقــى تعليليــن مختلفين معاً ويكونا صادقين . وقد قصد أرسطو من ذلك ليس أن (ق) من الممكن أن تفسر تفسيراً كاملاً بواسطة (ف) وأن تفسر كذلك تفسيراً كاملاً بواسطة شئ آخر مختلف هو (هــ) وإنما قصد القول أن تفسيراً كاملاً لــ (ق) يتطلب ذكر كلاً من (ف) و (هــ) معاً .٤٢ الأمر الذى يجعلنا نرى أن مفهوم أرسطو للعلية يجمع بين العلل والأسباب التى نفرق نحن بينها اليوم ؛ فإذا كنا نقول أن العلة فى حدوث موت إنسان هو المرض ، فإن هذه

40- D. W. Graham :- Aristotle , p. 182.

41- J. Barnes :- op cit , p. 56.

42- Ibid , p. 57 .

العلة لا تفسر السبب الذى من أجله يوجد الموت أصلاً فى العالم . إنه بعبارة أخــرى يدخــل العوامــل المكونة للحدث كجزء فى علته . أو كما قال ولتر ستيس "إن ما هو ضروري سواء أكان حقائق أو مبادئ ، عللاً أو أسباباً لفهم وجــود شــئ مــا فهمــاً كاملاً ، أو حادثة من الحوادث ، وارد فى الفكرة الأرســطية عن العلية."٤٣ والسمة الثانية أن أرسطو لا يربط العلة بالمعلول فــى مفهومــه برباط الحتمية الصارمة ، بل الاقتران بينهما ليس محتوماً ــ علــى عكــس ما سوف يعتقد بذلك الرواقيون فيما بعد . فلم يقل أرسطو فى نســقه بسلســلة صارمة للعلة والمعلول ، بل يبدوا أنه يعتقد أن هذه السلسلة الصــارمة لا توجــد إلا فى المجال الخارجي للكون فقط والذي يحكم حكماً كاملاً بواسطة العقل ، وتوجد فيه هذه الأنساق المطلقة للحركة . أما عالم فلك القمر ففيه الامكان والعرضية.٤٤ السمة الثالثة أن صفة علة لا تكون لصيقة دائماً بالشئ الذى تطلق عليه فى كل المواقف ، فالشئ الذى يسمى علة الآن وفى هذا الموقف قد لا يكون علة فى موقف آخر. أي أن العلية عند أرسطو صفة خارجية للشئ وليست ذاتية فيه تحل أينما حل . "فإذا كانت العلة إجابة علــى سؤال لماذا ، وهي بذلك جملة تفسيرية ، أو هي عامل يتم على أساسه تفسير شئ ما ، فإنه من الممكن النظر إلي مكون من مكونات الشئ ــ تحت ظــروف مأتية ــ على أنه علة ، عامل يفسر شيئاً ما ، ولكنه لا يكون علة بالضرورة دائماً."٤٥

وكــان لمفهــوم العلــية الأرسطي هذا أثره الكبير على علم الكلام الإسلامي ، فقد اعتمد المتكلمون المسلمون على فكرة العلية الأرسطية لبيان

٤٢- ولتر ستيس :- المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .

44 - D. J. Allan :- The Philosophy of Aristotle , 2nd ed , Oxford university press, London, 1970 , p. 33.

45 - D. W. Graham :- op cit . p. 173 .

الفاعلية الإلهية ، وأن الكون كله بحاجة إلي "علة" فاعلة من حيث أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلي ما لا نهاية .[46] وتأثر فلاسفة الإسلام بتصور العلية عند أرسطو، فنجد أبا يوسف الكندي يقول بتصور أرسطو للعلية ، ويحاول التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي، فيجعل الله هو العلة الأولي لكل شئ ، أما بقية العلل عنده فهي مثل التقسيم الرباعي للعلة الأرسطي ، وقام الكندي بالتوحيد بين العلة الفاعلة والعلة الصورية كما فعل أرسطو ، كما ربط بين المادة والصورة .[47] وتأثر ابن سينا بتصور أرسطو للعلية كثيرا فانتقد مثلما فعل أرسطو أنصار الاتجاه المادي مثل أنطيفون ، ولم يرض كذلك مثل أرسطو عن أنصار الاتجاه الصوري ، وقال ابن سينا بنفس علل أرسطو الأساسية الأربعة ، ويوحد مثله ومثل الكندي بين العلة الصورية والعلة الفاعلة ، لكن الجديد في موقف ابن سينا أنه يدخل تعديلات على العلل الأرسطية ، فهو يفرق داخل كل علة بين ما يكون بالذات وبين ما يكون بالعرض، ويفرق بين ما يكون منها قريبا وبين ما يكون بعيداً ، وما يكون خاصاً وما يكون عاماً ، وما يكون كلياً وبين ما يكون جزئياً ، وما يكون بسيطا وما يكون مركباً .[48]

---

٤٦ - د. فيصل بدير عون :- الفلسفة الإسلامية في المشرق ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ١٥٢ .

٤٧ - نفسه : ص١٥٥ - ص ١٥٧ . وانظر كذلك :

د. فيصل بدير عون : فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٢٥٩ .

د. عاطف العراقي :- المرجع السابق ، ص ١٥٦ ، هامش ٤ .

٢- علاقة العلية بالطبيعة:-

كثيراً ما كان ينظر إلي طبيعيات أرسطو فى العصر الحديث نظرة عداء ، فحتى منتصف القرن العشرين كان ينظر إليها نظرة شك وارتياب ، وكان يتم اتهامها بأنها قاحلة وعقيمة ، وإنها سبب تأخر علم الطبيعة طيلة القرون القديمة والوسطي ، وإنه من الأفضل النظر إليها على أنها بحث بيولوجى أو تاريخي لكنها لا يمكن أن تكون طبيعيات بأي حال من الأحول . ولم يتم إنصاف طبيعيات أرسطو إلا منذ وقت قريب فى منتصف القرن الماضي عندما نشر "راندال" J. H. Randall كتابه عن أرسطو عام ١٩٦٠ . وكانت أسباب الاتهام انغماس أرسطو فى النزعة الغائية مع أن العلم لا يهمه البحث عن الغاية من وجود الشئ ، وإنما يهتم بدراسة الشئ نفسه . العلم الحديث لا يسأل لماذا يوجد هذا الشئ أو ذاك وإنما يسأل ما هو هذا الشئ أصلاً؟ وكذلك أُخذ على أرسطو قيامه بتشخيص الطبيعة وجعلها قوة واعية تروم هدفاً من وراء أنشطتها ، وهي لمسة صوفية روحانية تخلع على الطبيعة الصفات البشرية وهذا ما يرفضه العلم الحديث . ولما كان هذان العيبان المأخوذان على طبيعيات أرسطو يدورا فى الأصل علي نظريته فى العلية، فقد آثرنا الكشف عن تصور أرسطو لعلاقة الطبيعة بالعلية من أجل اختبار صدق أو كذب هذين الإتهامين . فما هي علاقة العلية بالطبيعة عنده؟

يقسم أرسطو موجودات هذا العالم إلي قسمين: نوع يوجد بالطبيعة وآخر يوجد بعلل أخرى كالفن البشرى أو المصادفة . يمثل النوع الأول الحيوانات وأجزائها والنباتات والعناصر البسيطة وغير ذلك ، ويقال لها موجودات طبيعية . وتتميز هذه النوعية عن تلك التى ليست من فعل الطبيعة

بأنها تحمل فى داخلها مبدأ حركتها وسكونها . أما الأشياء الأخرى فليس لها هذا الدافع إلا بطريقة غير مباشرة وعرضية.٤٩ ويرد نفس هذا التفسير فى كتاب أرسطو "دعوة للفلسفة".[٥٠] وهذا التمييز بين هذين النوعين من الموجودات تمييز علي ، فالأشياء الطبيعية تكون كذلك لأنها تشتمل فى داخلها على مبدأ نموها وحركتها وسكونها على نقيض ذلك الأشياء الصناعية تخلو من مثل هذه المبادئ (العلل) الباطنية.٥١ يتبين لنا من النصين السابقين أن الأشياء الطبيعية لديه هي تلك التى تمتلك بالفطرة ذلك المبدأ المسئول عن تحريكها وعن توقفها بعد الحركة.٥٢ حيث يقال عن كائنات أنها ذات "طبيعة" عندما تحوز هذا المبدأ . ويسمى كل واحد منها جوهراً ، لأنه موضوع ودائماً ما تُحمل الطبيعة فى موضوع تقوم فيه . أما وصف "وفقاً للطبيعة" فينطبق على كل هذه الموجودات وكذلك على الصفات التى تنتمي إليها بفضل ما تكون عليه ، وصفة أن النار ترتفع إلي أعلى ليست "طبيعة" للنار وإنما هي صفة "بالطبيعة" أو وفقاً للطبيعة .[٥٣] ولا تفسر كل حركة وتغير للكائنات الطبيعية بمفردات طبيعة الجوهر المتحرك فقط، فكثير من أنواع الحركة ترجع إلي التفاعل ، إذ تؤثر الأشياء فى الأشياء الأخرى وتستجيب هذه الأخرى للتأثير الواقع عليها بالطرق الخاصة بها. إن كل موجود طبيعي

---

49 - Aristotle :- Physics , 11, 1, 192 b7-17 . cf : Metaphysics, V, 4, 1015a 13 .

٥٠- أرسطو :- بورتريبتيقوس (دعوة للفلسفة)، ترجمة د . عبد الغفار مكاوي ،الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧، ص ٣٣ ص ٣٤ .

51- R. J. Hankinson :- Philosophy of Science, in : The Cambridge companion to Aristotle , ed by : J. Barnes, Cambridge university press, New York, 1996,p. 120.

52 - Aristotle :- Physics, 111, 1 , 200b11 .

53 - Ibid , 11, 1, 193 b 35 .

يمتلك بالإضافة إلي امتلاك طبيعته المحركة ، يمتلك قوة أو قدرة على تغيير أشياء معينة غيره بطرق معينة ، واستعداد لأن يُغير بواسطة أشياء أخرى معينة وبطرق معينة.٥٤ فإذا كانت الطبيعة بهذا الشكل الذى يبث داخل الكائن منذ البداية مبدأ حركته وسكونه – فما معنى الطبيعة عند أرسطو؟

لا يـــرى أرســـطو جـــدوى لسؤال هل الطبيعة موجودة أم لا، لأنها موجودة دائماً وواضحة بذاتها لا تحتاج إلي برهان . فمن السخف أن نسعى إلـــي إثبات وجودها ، فما هو واضح بذاته لا يحتاج إلي برهان ، والبرهنة علـــى مـــا هـــو واضح بما هو غامض ليست إلا من عمل رجل عاجز عن التمييز.٥٥ ويعرف أرسطو الطبيعة بأنها "مبدأ وعلة الحركة والسكون بالنسبة للكائـــنات الـــتى فيها هذا المبدأ بالذات ، لأنه موجود فيها بفضل ذاتها وليس كصـــفة عرضـــية لهـــا."٥٦ وعرفها بنفس هذا التعريف فى نص آخر فقال "الطبيعة هي الأصل أو العلة فى الحيوان والنبات ، وكل نشوء من هذا النوع يتم وفقاً للطبيعة."٥٧ ومعنى التعريف السابق للطبيعة أن وجود هذا المبدأ فى الأشـــياء الطبيعـــية لـــيس كوجـــود الركاب فى السفينة مثلاً ، لأنهم ليسوا موجوديـــن فيها مباشرة ولكن بالعرض ، أما هذا المبدأ فوجوده ضرورياً فى الأشياء ، ويدخل ضمن صفاتها الذاتية ، أو فى ماهيتها.٥٨

وإذا كـــان كـــل ما ينشأ عن طريق الفن البشرى إنما ينشأ من أجل هـــدف معين، وهذه هي غايته وأفضل شئ بالنسبة له، فكذلك الأمر لما ينشأ

---

54 - Aristotle :- Metaphysics , V, 12, 1019 a15- 16 .

55- Aristotle :- Physics . 11, 1, 194 a 1- 5 .

56 - Ibid , 11. 1, 192 b 16 .

٥٧- أرسطو :- بروتريبتيقوس ، ب ١١ ، ص ٣٤ .

٥٨- د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار الثقافة ، القاهرة ، ص ٢٨٧ .

وفقاً للطبيعة إنما ينشأ لأجل هدف ، بل يمكن القول بأن النتاج الطبيعي أكثر ملائمـــة للهـــدف من النتاج الفني. فليست الطبيعة هي التى تحاكى الصنعة البشـــرية ، بـــل هذه هي التى تحاكى الطبيعة، كما أن المقدرة البشرية على الصـــنعة قـــد وجدت لمساندة الطبيعة وإكمال ما تركته ناقصا على حد قول أرســـطو.٥٩ إن كل ما ينشأ سواء بالطبيعة أو بالصنعة البشرية نشأة سليمة إنما ينشأ من أجل هدف معين ، ولما كان النظام يسود الطبيعة كلها ، فإنها لا تفعل شيئاً بالصدفة ، وإنما توجد كل شئ نحو هدف محدد ، إن كل شئ فى الطبيعة يهدف تحقيق ما نسميه نحن خيره المناسب من كل تصرفاته ، وذلك بفعـــل تحريك الطبيعة له .٦٠ وتعريف الطبيعة السابق يضع حدا فاصلاً بين الطبيعي والصناعي عند أرسطو."٦١

ينتهـــي أرْســـطو من تعريفه للطبيعة بأنها هي الصورة أو الخاصية المميـــزة لكـــل شـــئ من الأشياء التى تمتلك فى داخلها مبدأ الحركة، وهذه الصـــورة ليســـت منفصلة عن الشئ أللهم إلا بشكل ذهني فقط . أما الكائن المركـــب من مادة وصورة فلا يكون طبيعة بل موجوداً بالطبيعة . كما تعنى الطبـــيعة عـــند أرســـطو المادة أيضاً ، غير أنه كان أميلاً إلي التوحيد بين الطبيعة وبين العلة الصورية منه إلي التوحيد بينها وبين العلة المادية . ويأخذ أرسطو فى توجيه اللوم إلي أولئك الذين يقصرون الطبيعة على المادة وحدها ، وذكـــر حكاية أنطيفون التى تقول أننا لو دفنا سريراً فى الأرض، وتركناه

٥٩ - أرسطو :- بروتريبتيقوس ، ب ١٣ ، ص ٣٤ .

60 - F J. E. Woodbridge :-Aristotle's vision of Nature , Columbia university press, New York , 1965 , p. 64 .

٦١ - د. فيصل بدير عون :- فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية ، ص ٩١ .

فـــترة فلـــن ينجب لنا سريراً ثانياً ، وإنما مادة الخشب مما يؤكد أن الطبيعة الحقيقـــية للشـــئ هي مادته.٦٢ فقد كان أنطيفون عكس المدرسة الفيثاغورية التـــي تلـــتمس الحقـــيقة في الصورة ، أما هو فيراها في المادة وحدها ، أما الصورة فعرضية .[٦٣] ويرفض أرسطو بشدة هذا الرأي لأنه يعتمد على سوء اســـتخدام للتشـــابه بيـــن الفـــن والطبيعة، وفى رأيه أن هذا يتم للسرير لأن الصـــورة فيه تكون عرضية ، لأنه شئ صناعي ، أما فى الطبيعة فالمسألة مخـــتلفة . فطبـــيعة الطفل مثلاً أن يصبح رجلاً. لذا لا يمكننا أن ننظر إلي الرجولة على أنها صفة عرضية مفروضة على اللحم والعظام ، ولو تركنا رجلاً يمر بالمراحل الطبيعية للنمو سوف نجد أن ما ينتج عنه هو رجل آخر مثله وليس مجرد لحم وعظام . فإذا كان الأمر كذلك فلما ذكر أرسطو المعنى الذى يوحد بين الطبيعة والمادة؟ ربما كان السبب فى ذلك هو ارتباط الطبيعة عنده بالأجسام المتحركة، ولكي تكون الطبيعة علة ضرورية للحركة فى هذه الكائـــنات يجـــب أن تحـــتمل هذه الكائنات الحركة ، أي لا بد أن تكون فيها إمكانـــية للتغـــير، أي يكـــون فيها وجود بالقوة ـــ مادة ـــ تتقبل الصورة.٦٤ اشـــترط أرســـطو إذاً تـــلازم المـــادة والصورة لكي يستطيع تفسير حركة الموجـــودات الطبيعية تفسيراً ينتهي إلي القول بأن هذه الموجودات الطبيعية متحركة بفعل طبيعتها أي بما لها من مادة وصورة على السواء.

62- Aristotle :- Physics . 11, 1 , 193 a 9 - 17 .

٦٣ – د. أحمـــد فـــؤاد الأهوانـــي : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ط١ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ٢٩٦ .

٦٤ – د. أميرة حلمي مطر :- المرجع السابق ، ص ٢٩١ ص ٢٩٢ .

إن الطبـــيعة مـــع كونها متجهة نحو غاية فى أفعالها ، إلا أن هذا لا يعنى أنها قوة عاقلة مشخصة تتعمد وتتروى عقلياً فى أفعالها مثل الإنسان ، إنمـــا تفعـــل بدون تعمد كما يؤكد أرسطو نفسه ذلك.٦٥ إنها مجموعة القوى التعليمـــية المملوكـــة للأشياء ، إنها ما يكون لدى كل شئ القدرة على فعله ، إنها نظام ونسق ثابت من العمليات التى تحدث "بأنفسها" نظاماً عاقلاً وغائياً ووظيفياً من الحركات . إنها طبيعة نوعية، فطبيعة الحجر أن يقع إلي أسفل ، وطبـــيعة الكلـــب أن ينبح ، وطبيعة الإنسان أن يسعى إلي المعرفة.[٦٦] ليست الطبيعة نفساً كما ظنها أفلاطون ولا روح العالم ، والمادة جسمه والعالم كائن حـــي ، وإنمـــا يطلق أرسطو لفظ الطبيعة على العالم وهو لا يقصد موجوداً واحداً مركباً من نفس وجسم ، بل يريد مجموعة أجسام مرتبة فى نظام واحد ، وحيـــن يضيف إليها خصائص وأفعالاً لا يشخص الطبيعة فى قوة واحدة ، بـــل يـــريد الطبائع الجزئية بالإجمال.٦٧ فلا يوجد كائن واعي بغاياته سوى الإنسان ، أما باقية الكائنات التى قد تبدوا أنها تفعل بوعي لتحقيق غاية ما – كالـــنمل والنحل – فهي فى الحقيقة تحقق غاياتها بالغريزة . إن الطبيعة رغم أنها تعمل من خلال العقل فهي ليست واعية ، وهي تفعل على نحو غريزي وتلقائـــي ، إنهـــا أشبه بالفنان الذى يشكل موضوعاته الجميلة بالغريزة ، أو بالإلهـــام دون أن يطرح أمام عقله الغاية التى يجب تحقيقها، أو القواعد التى يجب إتباعها لكي تتحقق .[٦٨] والعجيب رغم كل ما سبق أن نجد "جنثرى" يقف

---

65 - Aristotle :- Physics , 11, 8, 199 b 26 .

66 - J. H. Randall :- op cit , p. 175 .

٦٧ – يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ١٣٨ .

٦٨ - ولتر ستيس :– المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .

موقف المتردد غير المتيقن من كون الطبيعة تتعمد أفعالها أم لا عند أرسطو، ورأيه النهائي أن أرسطو لمن يكن أحمقاً ، ولم يكن بامكانه أن يرتكب غلطة مثل هذه النزعة التجسيمية الساذجة ، وعلى الطرف الآخر لم يكن ميالاً إلي فكرة غير منطقية كتلك التى تقول بغرض غير متعمد .٦٩

لا تتحكم الطبيعة في الموجودات الحية وحدها ، بل وكذلك في الجمادات ، فلكل شئ من الكائنات غير الحية حركته ومكانه الطبيعيان اللذان يتحددان حسب طبيعته الخاصة . فمثلاً حركات العناصر الأربعة والتي تتألف منها الموجودات هي المسارات المستقيمة نحو أماكنها الطبيعية ، الأرض ثقيلة بشكل مطلق ومكانها الطبيعي لذلك القاع في مركز الكون ، ومكان الماء الطبيعي الغلالة المحيطة بالمكان الذي تشغله الأرض ، أما النار – الخفيف المطلق عند أرسطو – فتشغل الغلاف العلوي في قمة فلك القمر وأسفلها الهواء .[٧٠] لذا فإن لكل موجود طبيعي (حيا أم غير حي) طريقته الخاصة المميزة في الفعل والانفعال علي حسب طبيعته الخاصة ، أي حسب خصائصه الطبيعية .

يتضح لنا إذن أن اسم الطبيعة يطلق على العديد من المعاني كلها تشير إلي العلية وعلاقتها القوية بالطبيعة عند أرسطو. فالطبيعة عنده تطلق على:

١- الوضع الأصلي للشئ كمقابل لوضعه الذى يصبح عليه عندما يعدل بواسطة حركة قسرية . إنها مجموعة الاتجاهات الموجودة فى أي شئ وتبرز فيه منذ البداية.

69- W. K. C. Guthrie :- op cit , vol V1 , p. 107 .

70- A. D. Code : - op cit , p. 79 >

٢- تطلق على ذروة التطور عندما تظهر على السطح كل مقدرة فطرية.

٣- القدرة على الحركة التلقائية والتغير الذاتي كمقابل للحركة المفروضة من الخــارج.٧١ هكــذا يكــون عــالم الطبيعة قد بدا لأرسطو – كما يقول كولــنجوود- عالمـــاً لأشياء تحرك ذاتها . عالماً حياً لا يتميز بالقصور الذاتي كعالم المادة فى القرن السابع عشر، وإنما يتميز بالحركة التلقائية . والطبــيعة لهذا النحو تعنى عملية متدفقة ونمواً وتغيراً .٧٢ وكأن أرسطو يــريد أن يجعــل الطبــيعة العلــة الكلية التى تقف وراء حركة وسكون الموجودات .

وما يكفى أن نقوله هنا لإظهار العلاقة بين الطبيعة والعلية عند أرسطو هو أن نذكر مع "لير" أن أرسطو يعتقد أن القول "بأن شيئاً ما يوجد بالطبيعة أنــنا نقــرر بهــذا علته."٧٣ وسوف تتضح أكثر علاقة الطبيعة بالعلية لدى أرسطو إبان حديثنا عن منظومة العلة الأرسطية ، إذ كانت الطبيعة فى حقيقة الأمر هي البناء الذى يجمع داخله أشكال وصور العلل التى قال بها أرسطو. حيث سوف نجد الطبيعة تظهر كعلة مادية وصورية وفاعلة وغائية فى ذات الوقــت . دعــنا نتحدث عن كل واحدة منها بشئ من التفسير. واخذ فلاسفة الإسلام بمفهوم الطبيعة الأرسطي هذا فعرفوها بنفس تعريف أرسطو ، فنجد الكندي يعرفها بأنها " علة الحركة والسكون عن الحركة ".[٧٤] وعرفها ابن سينا

71- D. J. Allan :- op cit , p. 24 .

٧٢- ر. كولــنجوود :- فكــرة الطبيعة ، ترجمة د. أحمد حمدي محمود مراجعة : د. توفيق الطويل ، الهيئة العامة للكتب ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٩٥ .

73 - J. Lear :- op cit , p. 15 .

٧٤ – د. فيصل بدير عون :- فكرة الطبيعة .. ، ص ٢٥١ .

بأنها " مبدأ أول بالذات لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات .ط إنها مبدأ مغير للأجسام أو محرك لها حركة ذاتية ."[٧٥]

٣- منظومة العلل الطبيعية:-

هــناك أربعة أسئلة يطرحها عالم الطبيعة على نفسه ويسعى للإجابة علــيها وهي: مما يتكون هذا؟ وما شكله أو صورته؟ ومن أوجد هذا الشئ؟ ومــا الغــرض مــن وجوده؟ والإجابة على هذه الأسئلة هي منظومة العلل الطبيعــية عند أرسطو حيث يقال علة للشئ القائم الذى يخرج منه الشئ إلي الوجود مثل البرونز للتمثال ، ويقال ثانياً علة بمعنى الصورة أو الشكل الذى تتخذه المادة فى خروجها إلي الوجود كصورة التمثال. ويقال علة للتعبير عن ذلــك الذى هو المصدر الأول للتغير أي الفاعل المتعمد المسئول كالأب هو العلــة الفاعلة للإنجاب . وأخيراً يقال علة للدلالة على الغاية، أي ذلك الذى من أجلة يأتي الشئ كالصحة بالنسبة للمشي .٧٦ وهي علل نجدها فى الأشياء الصناعية والطبيعية على السواء ، ولا يمكن الفصل بينها إلا فى الذهن فقط أما فى الواقع فهي بلا شك شئ كلى غير قابل للتقسيم ، فهذه العلل الأربع كل واحــد متناسب فى البناء العضوي الواحد ، ومن الممكن صياغتها فى جملة واحــدة فــنقول: كــل شــئ هــي صــورة متخذة وضعاً مادياً ذات وظيفة غرضــية.٧٧ وهــنا نقطــة يجب التنبيه عليها وهي أن هذه العلل لا بد من وجودها مجتمعة لكي يتم إيجاد الشئ المطلوب سواء أكان صناعياً أم طبيعياً،

---

٧٥ - نفسه ، ص ٢٦٩ .

76- Aristotle :- Metaphysics , 111, 6 ,1003a 25 .

77- A. Losev .- op cit , p. 159 .

وعـند اجتماعها معاً تكون عللاً ضرورية وكافية . مما يعنى أنها جميعاً لا يمكـن أن يتم الإنتاج بدونها أما لو أخذنا كل علة منها على حدا فإنها تكون ضرورية حقاً لكن لا أحد منها يكون كافياً بمفرده لإحداث الشئ. ٧٨ كما أن هـذه العلل الأربع ليست عللا بديلة ، فليس المقصود لكي نشرح أي شئ أن ننـتقى علة أو أخرى له من بينها، بل أن العلل الأربع يجب أن تكون ماثلة معـاً فى كل حالة من حالات الوجود أو لإنتاج شئ من الأشياء . فهي تعمل معاً فى وقت واحد.٧٩

سوف نرى أرسطو وهو يقول بنوعين من العلل : النوع الأول منها يشمل أربع علل ، مادية وصورية وغائية، وذهب أرسطو إلي أن كل موجود لا يخلـو مـن هذه العلل ، وأدخل إلي جوارها النوع الثاني من العلل وهو العرضـي (المصـادفة والحـظ) ووصف النوع الأول بأنه الحقيقي الثابت والدائم والملائم ، ووصف الثاني بأنه علة افتراضية عرضية فقط . إنه نوع من الاقتران العرضي بين المعلولات . وسوف نلتزم بهذا التقسيم في عرضنا نحـن للعلـل عند أرسطو. ويتوسع أرسطو في العلية أكثر من ذلك ، فنجده يطلـق وصف علة ـ ليس بالمعني الكامل طبعا ـ على الوسائط والأدوات التـي من خلالها يتم تغيير الشئ ، أي التي تكون وسيطا بين الشئ المتغير وبيـن الهـدف ، مثل المطهرات والمسهلات والعقاقير وأدوات الجراحة في الطب .[٨٠]ويحاول أرسطو إبراز العلاقات التى تقوم بين هذه العلل الواحدة مع

---

78 - M. J. Adler :- Aristotle for everybody ,Macmillan Publishing company , New York, 1978, p. 41 .

٧٩ – ولتر ستيس :– المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .

80- Aristotle :- Physics , 11, 3 , 195 a 1 .

الأخـــرى مـــن ناحـــية استخدامها وليست من ناحية طبيعتها ، فيرى أنه من الممكن أن تكون واحدة منها علة لأخرى: المشي العلة الفاعلة للصحة، وهذه الأخـــيرة بدورها العلة الغائية للمشي . وهناك علل فاعلة قريبة وعلل فاعلة بعـــيدة ، ومـــن الممكن أن تكون علة واحدة علة لشيئين متناقضين فى ذات الوقـــت: فالربان مثلاً علة ضمان أمن وسلامة السفينة عندما يكون حاضراً، وهـــو فى ذات الوقت علة غرق السفينة ودمارها عندما يكون غائباً.[81] ومن الممكن أن تكون علة أسبق من علة أخرى ، فدائماً ما يكون الشئ العام أسبق مـــن الشئ الجزئي الداخل فيه. ومن الممكن صياغة ذلك بالقول: أن النحات سابق على الفنان، والفنان سابق على الإنسان كعلة للتمثال . ومن الممكن أن تكون العلة مباشرة أو غير مباشرة (عرضية) فى الشئ مثل: بوليكليتوس علة التمثال بطريقة ما لأن التمثال هو تمثال الشخص الذى يسمي بهذا الاسم فى حيـــن أن النحات هو العلة المباشرة له. إن العلة فى ذاتها . أما الفئات التى يـــندرج أسفلها العرضي تكون علل عرضية ، فمن الممكن أن يقال الإنسان هـــو علة التمثال ما دام كل من النحات و بوليكليتوس بشر. ومن الممكن أن توصـــف العلـــل إما أنها بالقوة أو بالفعل: مثل علة بناء البيت إما أنها باني البيت، أو فن البناء الذى لدى بانيه.[82] والعلل التى تمارس العمل بشكل فعلى، أي تحدث أثراً فعليا وخاصاً توجد وتغيب بوجود أثرها بشكل تلقائي ، فلكي يكـــون الطبيـــب علة للشفاء لا بد أن يكون موجوداً هو والمريض فى وقت واحد ، فى حين لا يصدق هذا على العلل التى تكون بالقوة فهي ليست مقترنة

---

٨١ - أرسطو : علم الطبيعة ، ترجمة : بار تلمي سانتهللير، تعريب د. أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٥ ، ك ٢ ، ب ٣ ، ص ١٣٢ .

82 -Ibid : 11, 3 , 195 b 1 - 10 .

اقـترانا ضرورياً زمنياً بآثارها . فالرجل الماهر فى البناء يمكن أن لا يبنى بيـتاً ، ومن الممكن أن يبقى البيت بعد فناء الذى بناه ، فهما لا يوجدان معاً ولا يهلكان معاً.٨٣ أما فى حالة قيام رجل البناء ببناء البيت بالفعل فهنا توجد علاقة اللزوم، إذ لا بد فى هذه الحالة أن يتم بناء المنزل والعكس صحيح لو توقـف رجل البناء عن البناء لن يوجد المنزل.٨٤ ومن الممكن التعبير عن العلـل الأربع بمفردات الوجود بالقوة والوجود بالفعل بشكل أبسط من ذلك: فكـل نشـاط هـو تحقيق فعلى لزوج من الممكنات: موجب وسالب، فحامل الاسـتعداد السـلبي المادة ، وحامل الموجب "الذى يأتي منه مصدر الحركة" فهو العلة الفاعلة ، وعندما تنظم النتيجة الناشئة بهذا الشكل وتكون لها طريقة متميزة فى الفعل والتصرف يصبح الاستعدادانٰ لصيقين بالصورة . ولما كان الفعل من أجل هذه الصورة تكون الصورة (أي تلك التى من أجلها) هي العلة الغائية.٨٥

من الضروري فى رأي أرسطو أن نبحث فى دراسة العلة وراء كل شئ عما هو الأعظم علواً ، فلمعرفة علة البيت المبنى يلزم الصعود إلي الإنسان الـذى هـو جنس لرجل البناء الذى بناه بالتطبيق على قواعد الفن . ومن ثم ينبغي ربط الآثار الكلية بالعلل الكلية ، والآثار الجزئية بالعلل الجزئية. فمثلاً ننسب التمثال بالإطلاق إلي النحات بإطلاق ، وننسب تمثالا جزئياً بعينه إلي نحـات جزئي بعينه. وكذلك تتفاوت القدرات وفقاً لتفاوت الآثار المحتملة ،

---

٨٣ - أرسطو : علم الطبيعة ، ك ٢ ، ب ٣ ، ص ١٣٤ .

84 - D. Ross :- op cit , p. 72 .

85 - A. Gottelf :- " Aristotle's conception of final causality", Review of Metaphysics , 30, 1976,p. 251, N 51 .

فـالعلل الـتى بـالقوة تنتج معلولات بالقوة والعكس العلل التى بالفعل تنتج معلـولات بالفعل .٨٦ وهذه التمييزات والتدقيقات التى يجريها أرسطو على أنواع العلل لها أهمية عظيمة منطقية ولغوية. لقد كان أرسطو أول من أدرك إدراكاً واضحاً أن في بعض الأنواع من الكلام تكون الكيفية التى يوصف بها شخص أو شئ ما – هي النقطة الجوهرية في الحكم بالصدق أو الكذب على مـا يقال ، فمن الضروري عند التفسير بذكر العلل تقديم التفسير الذى يفسر بشـكل كـامل ودقيق الشئ أو الظاهرة محل البحث.٨٧ وهناك دلالة إيحائية لكـل هـذه الدقـيقات بيـن العلل ، إذ يدل على أن أرسطو كان على وعى بالطبيعة الشمولية للكلام العلى٨٨ وكذلك على الحقيقة السابق التأكيد عليها فى بداية البحث وهي أن أرسطو كان فى مفهومه العلى مهتماً بالتفسير والعلة فى ذات الوقت. دعنا نلقى بعض الضوء على كل علة من هذه العلل لنرى أكثر العلاقات الرابطة بينها.

أولاً – العلل الأساسية الجوهرية:-

وهي العلل الأربع السابق ذكرها وتتميز هذه العلل عن النوع الثاني العرضي أن أحداثها تقع دائماً بعدها أو لمعظم الوقت على الأقل ، أما العلل العرضية فعلى عكس ذلك ، الاقتران بينها وبين المعلول لا هو ضروري ولا يقع لمعظم الوقت كما سوف نرى.

---

86 - Aristotle :- Physics . 11, 3 , 195 b 20 - 25 .

87 - J. L. Ackrill :- Aristotle the philosopher , Oxford university press, 1981 , p. 38 .

88- R. J. Hankinson :- op cit , p. 122 .

أ- العلة المادية:

يحــدد أرسطو ما يقصده بالعلة المادية فى نص شهير فيقول "أعنى بالمــادة هذا الذى لا يكون في ذاته شيئاً محدداً ، ولا صفة معينة ولا يُنسب إلــي أي مقولــة أخــرى من المقولات التى من خلالها يتم تعينها ، ولا يتم تشخيصها بشكل إيجابي إلا بسلب هذه الأشياء." ويضيف أرسطو بعد ذلك إن المادة لا توجد منفصلة أو مستقلة.٨٩ وفى "الكون والفساد" يقول "الرأي الذى نتمسك به أن هناك فى الواقع مادة للأجسام المحسوسة ، لا توجد بذاتها وإنما مقــترنة بشــئ آخر، وتوجد منها كل ما يسمى العناصر، لا نعرفها إلا من خلال التشبيه فقط ، لا تكون منفصلة بل كامنة خلف الأضداد دائماً بالقوة."٩٠ وهي دائماً المحل الذى تحل فيه الأضداد . ويبدو واضحاً من هذه النصوص أن أرســطو يذهــب إلي أن المادة شئ ما خالي من الصفات، فلا يمكن أن توصــف إلا بالســلب ، إنها محل التغيير والحامل للصورة بالقوة . ومع أن المادة خالية من التحديدات هكذا ، إلا أنه يمكننا أن نستنتج من حديث أرسطو عــنها أن لها صفاتا موجبة مع ذلك ؛ فعلى سبيل المثال يمكنك أن تقول إنها أزلــية أبديــة لا تولد ولا تموت ، قابل مستمر ودائم خلال عمليات الوجود والفناء. الأكثر غرابة من ذلك أن أرسطو يذهب إلي أن الجوهر أو الصورة (إنســان- نــبات) من الممكن أن يسند إلي المادة فكيف يمكن هذا إذا كانت المادة ذاتها غير محددة وغير معقولة تماماً؟٩١

---

89 - Aristotle :- Metaphysics ,V 11, 3, 1029 a20 .

90- Aristotle :- On Generation ..., 1, 5 , 320 b 12 - 17 .

91- J Owens :-" Matter and predication in Aristotle ", in Aristotle , ed by : J. M. E. Moravcsik , Macmillan , London , 1968 , p. 191

يطلـــق أرســـطو على المزيج الأول الذى يخرج منه الشئ اسم العلة كمـــادة ، وهـــو قول يعنى بشكل ضمني أن "التمثال يكون على هذا الوضع وذاك لأنـــه مصنوع من البرونز ، والبرونز يكون من الأشياء التى على هذا الوضـــع وذاك ، فالعلة فى كون التمثال قابلاً للطرق والصدأ ... الخ هي أن الـــبرونز هـــو المزيج المادي الخام له ، وهو له هذه الخصائص.٩٢ ليست المادة (الهيولى) عند أرسطو لا وجود، كما أنها فى ذات الوقت ليست وجوداً بالمعنى الكامل، وإنما هي استعداد وقابلية للوجود فقط . إن أرسطو يميز بين الصـــفات التى تكون جوهرية وتلك التى لا تكون، فهذه الأخيرة هي وحدها الـــتى لا يمكـــن أن تنسب إلي المادة . لذا فالذهب فى العملة هو الذى يكون ممكـــناً أن يوصـــف بأنه معدن . المادة علة عند أرسطو، واحدة من قواعده العلـــية الـــتى تفســـر الصفات العرضية التى يحوزها شئ ، لكن الشئ نفسه وليســـت مادته- التمثال وليس البرونز- هو على وجه الدقة الذى يحوز هذه العوارض.٩٣

لا يـــنادى أرســـطو بـــأن مادة الشئ تعتمد على الشئ ، وإنما نادى بـــالعكس. فالشئ المادي يعتمد منطقياً على مادته حيث يحمل الشئ الصفات كموضوع لها، ويسند الشئ إلي مادته، وتحمله مادته كموضوع له. وهذا ما يؤكـــده أرســـطو بقوله "إن المادة هي مبدأ الفردية للأشياء المفردة ، أي أنها الـــتى تجعل كل شئ هذا الشئ المفرد الذى يكون عليه ، وتميزه عن الأشياء

---

92 - J. Barnes :- op cit , p. 53 .

93 - V. Chappell :- " Matter ," The Journal of Philosophy , 70 , 1973 , p. 686 .

الأخرى التى من نفس النوع.٩٤ ومع أن وجود الشئ المفرد يعتمد على المادة ، فـإن المادة ذاتها لا تكون ماهية موجودة وجوداً مستقلاً، وإنما تتطلب من الناحية المنطقية شيئاً ما مختلفاً والتي تكون مادة له وهو الصورة. إنها أشبه بفكرة العماء (الكاووس) القديمة ، إنها ليست ماهية أو كمية أو كيفية محددة ، بـل قـوة واستعداد صرف للوجود لا يمكن أن يدرك فى ذاته بشكل منفصل عن الصورة.

وتقـوم العلـة الماديـة لدى أرسطو بدور الحد الأوسط فى خروج الموجودات وذلك ما يظهره المثال التالي:٩٥

الحديـــد صـــلب

الســـكين حديـــد

الســـكين صـــلب

إنهـا تقوم بدور الحد الأوسط فى القياس الأرسطي ، فهي الوسيط بين الشئ وبيـن اتصـافه بصـفة فعلية. وهناك العديد من أنواع العلة المادية: فهناك العناصـر المنفصـلة كالحروف مثلاً، والمواد الخام مثل المنتجات اليدوية ، والعناصـر الكيميائـية ، والأجزاء والمقدمات، إنها جنس عام لمجموعة من الأنواع . وهذا الجنس العام هو الذى يصنف كواحد من العلل الأربع ككل.٩٦ بالإضـافة إلي قيامها بوظيفة الحد الأوسط تتصف العلة المادية عند أرسطو

94- Aristotle :- Metaphysics .v11 . 8 . 1033 b22 .

95 - J. Barnes :- op cit , p. 53 .

96 - D W Graham :- op cit , p. 167

بالنسبية ؛ فالبرونز مادة للتمثال لكن البرونز نفسه مؤلف من مادة وصورة ، والمـــادة المؤلفة له هي القصدير والنحاس والتي بدورها صورة لمادة أدنى مــنها ، فهـــي تـــتألف من العناصر الأربعة والتي منها تتألف كل الأجسام الماديـــة.٩٧ وهكذا فالمادة لا تكون مادة دائماً في كل زمان ومكان، بل تكون مــادة لما هو أعلى منها في سلسلة الوجود ، وصورة لما هو أدنى منها.٩٨ إلـــي أن ننتهـــي عند مادة أولى (الهيولى) ὕλη هي دائماً مادة ولا يمكن أن تكـــون صورة لشئ غيرها لأنه لا يوجد ما هو أبسط منها لتكون صورته . إنها وجود دائم بالقوة، وهي نقطة نفترضها عقلانياً ولا نراها واقعياً ، لأنها نقطة النهاية من الناحية المنطقية فقط لنسق أرسطو الوجودي . وأرسطو هنا متأثر بشدة بالمادة عند أفلاطون والتي قال عنها أستاذه في "تيماوس" "نوعية غامضـــة محيرة من الأشياء .... غير مرئية ، عجيبة الشكل لا يتم إدراكها بالحواس وإنما بنوع من التفكير غير المباشر، تتحرك وتتخذ شكلها من خلال ما يلج فيها."٩٩

وهـــذه المـــادة المفترضـــة عقلياً فقط تظهر في جانبين عند أرسطو بالإضافة إلي وجودها في العالم الطبيعي كأصل أول للموجودات :

الأول في المنطق حيث يمكن اعتبار الجنس مادة الأنواع الأولى تماماً كما يكون الصوت مادة للحروف المنطوقة.

---

97 - W. k. C. Guthrie :- op cit , vol v1 , p. 227 .

98- Aristotle :- Physics , 11, 2, 194 b 10 .

99 - Plato :- Timaeus , trans by : M. A. Jowett , The dialogues of Plato , vol 111, Oxford , 1953 , 49a - 50 c .

الثاني كمفهـوم رياضـي محض ، فالمفاهيم الرياضية مواد لتطبيقاتها في الواقـع ، فالدائـرة مادتها العقلانية هي الرسم السطحي لها ، وصورتها في خصائصها وسماتها.١٠٠

وإلـي جانـب هاتين الصفتين تتصف المادة كذلك عند أرسطو بأنها شئ من طبيعـته ألا يلتزم بالحركة المطردة ، وإنما هي عائق أو مانع يعوق النظام الكامل الذى يفرضه العقل.١٠١ وهي نقطة يشترك أرسطو فيها مع أفلاطون أيضاً ، فالمادة عنده هي المسئولة عن الفوضى والاضطراب في الكون، لأنها عنيدة لا تستجيب للنظام وللصورة إلا على قدر طاقتها. ومن هنا تنشأ الشواذ لأنهـا سلب مطلق ، وتحتوى أيضاً على المصدر الوحيد لكل ما يعوق بلوغ الغايـة ، ولكل ما هو غير غرضي ، ومنها تنبعث الأشياء التى تعد الفروق الفـردية الموجـودة بيـن الكائـنات.١٠٢ ليست العلة المادية سوى الشروط والملابسـات الأساسـية للوجـود الطبيعـي، وسيلة لتحقق العلل الصورية. ومقاومـة المـادة لهذه الصورة هي السبب وراء الظواهر غير المطردة في الطبـيعة مـثل حـالات الإجهاض والمسوخ والتشوهات الخلقية . إذ ينظر أرسـطو إلي هذه الأشياء على أنها "تعثر" الطبيعة فى منتصف مشروع غير مكتمل.١٠٣ أو بعبارة أخرى "تحدث هذه الظواهر بسبب أن الصور لا تسيطر سـيطرة كاملة على المادة."١٠٤ بل أن أرسطو ينظر إلي كل الجنس الإنثوى

100- W. K. C. Guthrie :- op cit , vol v1 , p. 231.

101- D. J. Allan :- op cit , p. 34 .

102- Th . Gomperz :- op cit , vol 1V , p. 115.

103- Aristotle :- On Generation .. , 1V , 3, 759 b10 .

104 - Ibid :- 770 b9 .

فـــي كل الكائنات على أنه رمز للمادة ، والذكر رمز للصورة، ويأتي الشواذ لأن القوة المشكلة (المصورة) للرجل لم تكن كافية للسيطرة على المادة الآتية من الأنثى فى فعل الإنجاب.١٠٥ وهي نظرة عنصرية متطرفة ومرفوضة من أرســطو. لكن عند تحقق الصورة تحققاً فعلياً فى كمالها سوف تصبح المادة هــنا مادة الجمال المادي . إن العالم الذى فيه تحقق فعلى كامل لكل الصور هــو كــون جميل ، عالم مثالي بشكل كامل ، طالما أن فكرة الكون تجسدت تجسيداً كاملاً فيه.١٠٦ ولا يتحقق كمال الدرجة الصورية فى نظر أرسطو إلا فى الأفلاك الكونية فوق القمر، أما تحت القمر فدائماً ما يكون جزئياً وناقصاً، بــل ومشوهاً تشويهاً كاملاً. ومع ذلك فأرسطو على يقين كامل بأن الصورة الكاملـــة تكمــن فى أعماق العالم ولو لم تكن كذلك ما كان بمقدورنا حتى أن نفهــم التشوه فهماً دقيقاً بوصفه كذلك ، إذ لا يُحكم على قبح شئ حكماً سليماً إلا بالمقارنة بالجمال الأبدي للصورة.١٠٧

لكن هناك من لا يرضى عن تصور المادة لدى أرسطو، وينتقده مثل "ولــتر ســتيس" الــذى ذهب فى نقده إلي أنه لو كان العالم مؤلفاً من المادة والصــورة فمن أين تأتى المادة ، إنها لا تنبعث من الصور، بل هي جوهر قــائم بذاتـــه، أي حقيقة مطلقة وهذا فى حد ذاته غير متفق بالمرة مع تأكيد أرسطو على أن المادة في ذاتها ليست شيئاً سوى إمكانية محضة.١٠٨

105- E. Zeller :- op cit , vol 1 , p. 467 .

106 - A. Losev :- op cit , p. 150 .

107 - Ibid , p. 151 .

١٠٨- ولتر ستيس :- المرجع السابق ، ص ٢٧٢ .

ب .العلة الصورية

إذا كانت المادة هي التى مكنت أرسطو من الخروج من المشكلة الإيلية التى تقول باستحالة خروج شئ من اللا وجود *إلي الوجود* ، *إذ افترض* أرسطو محلاً تتوالي عليه الأضداد . فإنه بالقول بالعلة الصورية قد أكمل هذا الحل ، حيث جعل الأضداد الصفات و الصور التى تتوالي على المادة. فالصورة عند أرسطو هي التى تحدد حقيقة وماهية الشئ ، إنها الإجابة التى تقدم على سؤال ماذا ، هي التى تعطى الشئ وجوده الحقيقي وتظهره للعيان . وتحول صورة المادة التى كانت بالقوة إلي شئ بالفعل. فماذا كان يقصد أرسطو بالعلة الصورية ؟؟

فى "الكون والفساد" عرف أرسطو الصورة بأنها "الشكل أو الصيغة المعبرة عن الطبيعة الحقيقية للأشياء الكائنة."١٠٩ وقال عنها "فى الطبيعة" "إنها الشكل أو الصورة التى يتم ذكرها عند تعريف الشئ ، وهي الطبيعة الحقيقية للشئ."١١٠ ولا نستطيع أن نقول عن الموجودات أنها موجودات بالمعنى الكامل للكلمة وهي مادة فقط ، ولم تحز "طبيعتها" الخاصة، إننا لن نستطيع أن نقول عنها ذلك إلا عندما تتلقى الصورة والتي يتم تعيينها فى التعريف . وفى رأي أرسطو الصورة أكثر طبيعية من المادة ، لأن الشئ يكون موصوفاً وصفاً أكثر حقيقية عندما يكون بالفعل تماماً عنه عندما يكون مجرد شئ بالقوة.١١١ ومن هذه النصوص يتضح لنا أن أرسطو قصد

---

109 - Aristotle :- On Generation ..., 11 , 9, 335 b 7 .

110 - Aristotle :- Physics , 11 , 1 , 193 a30 .

111 - Ibid , 193 b1 .

بالصورة: الشكل الخارجي للموجود ، الشكل الذى يتخذه البرونز ولنقل شكل الإلـــه هرمز. وقصد بها أرسطو كذلك خاصية أو سمة ، وذلك عندما يكون الإنســـان هـــو الموضوع الذى يتغير من غير المتعلم إلي المتعلم ، فصورة "غير المتعلم" تصف سمة فى الإنسان الذى لم يلق تعليماً. إن صفتي "متعلم" و "غـــير متعلم" تصفان سمات وخصائص ، والسمات صور عند أرسطو."[١١٢]
كمـــا أن الصورة عند أرسطو هي الماهية ، أي حقيقة ما يكون عليه الشئ ، أو كما يسميها أفلاطون مثال الشئ . لأننا لو سألنا لماذا يخسف القمر؟ نجيب بأن الضوء يغادره عندما تحجبه الأرض ، والأشياء التى تجرد من الضوء تكـــون مخسوفة. فصورة الخسوف إذن فسرت لماذا يقع الخسوف ووضحت فـــى نفس الوقت ماهية الخسوف.١١٣ والواقع أن كل مقولات أرسطو: كمية الشـــئ، مكانـــه، زمـــان وقوعه، أو علاقة من علاقاته هي صور بالمعنى الأرسطي . ومن الممكن أن يحدث التغير فى أي من مقولات الوجود . فإذا كانـــت الصـــورة هـــي مثال الشئ أو ماهيته عند أرسطو فإن مُثل أفلاطون بالتالي تعود إلي الظهور عند أرسطو كعلل صورية. فمن الخطأ أن نعتقد أن الصـــورة عـــند أرسطو تعنى الشكل فقط ، أو شئ ما يمكن لنا رسمه على الورق مثلاً.١١٤ غير أن الفرق بين مثال أفلاطون وصورة أرسطو أن الأول مستقل فى وجوده عن الشئ المحسوس ، أما الصورة فقائمة لا تفارق الشئ أبداً . فظلت كلمة "الصورة" عند أرسطو تحمل معنى الشكل الخارجي وكذلك

---

112 - J. Owens :- op cit , p. 205 .

113 -J. Barnes :- op cit , p. 54 .

114- A. S. Bogomolov :- History of Ancient Philosophy , trans by : V. Stankevich , Progress publishers , Moscow , 1985 , p. 222 .

الصورة الباطنية "الماهية" دون أي تناقض . فالإنسان يحوز شكلاً بشرياً وفى ذات الوقت ماهية بشرية.١١٥

طبـيعة الشئ سواء أكان طبيعياً أم صناعياً عند أرسطو ، تتمثل فى صـورته وليست مادته.١١٦ فمع أن الأشياء ليست مستقلة عن المادة فإنها لا يمكـن أن تعرف فى مفردات المادة وحدها . وإنما لا بد من الصورة . لقد كانت صورة الشئ هي طبيعته عند أرسطو ، وبهذا كانت الطبيعة قوة باطنية في الأشياء ، وحالة فيها لا خارجة عنها.[١١٧] ولكن هذا لا يعني استبعاد المادة استبعادا كلياً ، بل على العلم فى رأي أرسطو ـ من أجل أن يبلغ الحقيقة - أن يهتم بالصورة والمادة معاً تماماً مثلما يهتم بهما الفن ؛ فالطب مثلاً يجب أن يـدرس الصـحة وفى ذات الوقت يدرس البلغم والصفراء واللذان تتمثل الصـحة فـيهما، وكذلك عالم الطبيعة عليه أن يهتم ويعرف المادة والصورة معاً.١١٨ بالإضافة إلي ذلك يدرس العلم الغاية والوسيلة ، ولما كانت الصورة هـي الغاية التى يتجه نحو بلوغها الشئ فى تطوره ، فإن المادة هي الوسيلة التى تقود لهذه الغاية ، فلا بد من دراسة الاثنين . أضف إلي هذين العاملين عـاملا ثالـثا وهو أن المادة شيء علائقي طالما أن الصور المختلفة تتطلب مـواد مختلفة ليتم تحققها فيها، ولما كانت معرفة مفهوم كهذا تتطلب معرفة

---

115 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol VI , p. 225 .

116 -Aristotle :- Physics , 11, 1 , 193b 15 , Metaphysics , v, 4 , 1014 b1 - 35 .

١١٧ - د . فيصل بدير عون :- المرجع السابق ، ص ٩٢ .

١١٨ - أرسطو : علم الطبيعة ، ك ٢ ، ب ١ ، ص ١٢٥ .

بالمفهوم المرتبط به، فأن الطبيعيات ينبغي أن تدرس كلاهما.١١٩ فمن المؤكد أن أرسطو لا يقبل الانقسام الفظ المعبر عنه في سؤال: هل طبيعة الشئ هي مادته أم صورته؟ فكلمة طبيعة تعنى عنده الأمرين، لأن الصورة في الكائنات الحـية هي النفس ، والمادة بمثابة الجسم. لذا يتم تعريف النفس بأنها "صورة لجســم عضوي تمنح موجوداً حياً هو الشخص. أما الصورة المنفصلة تماماً عــن المــادة "صورة الصور" فهي موضوع دراسة الفلسفة الأولى . ليست الطبيعيات علم دراسة الصورة وحدها ، ولا علم دراسة المادة وحدها ، وإنما علــم دراســة المادة والصورة معاً، أو الصورة الحالة في المادة كما عرفها بذلــك أرسطو نفسه.١٢٠ إنه بدون المادة سوف تظل الصورة مجرد "الماذا" للشــئ ، مجــرد معناه المجرد دون أي تجسيد فعلى لهذا المعنى في الواقع. والصــورة هــي التى تخبرنا بما يكون وجود هذا الشئ . ومن ناحية أخرى الصــورة نفسها هي أيضاً إلي وقت الوجود مجرد وجود بالقوة للشئ وليست الشئ نفسه. والاتحاد المركب من المادة والصورة لشئ من الأشياء هو على وجه التخصيص الشئ . فأنا لا أجلس على مادة الكرسي ولا على صورته، وإنمــا علــى الكرسي نفسه .١٢١ فلا يمكن أن يكون التغير من فعل الذرات الماديــة التى يتألف منها العالم وحدها كما قال ديمقريطس . إذ لو كان كذلك فســوف يكــون سلوك كل ذرة منفصل انفصالا كاملاً عن سلوك الأخريات، ولــن نشــاهد النظام الدقيق في الكون أبداً . إن الاطراد والنظام دليلان على

---

119 - D. Ross :- op cit , p. 70 .

120 -Aristotle :- On the Soul , Trans by : J. A. Smith , 1 , 1, 403a 29 - b9 .

121 - A. Losev :- op cit , p. p. 149 -150 .

وجود مبدأ للوحدة والتحديد ، إنه الذى يجعل الشئ من نوع الشئ الذى يكون علـيه وليس من نوع آخر. وبالتالي سوف يمكن الشئ من أن يوجد ويعمل كوحدة واحدة – إنه مبدأ الصورة.١٢٢

الصورة عند أرسطو "بناء معقول" ينظم المادة ويرتبها ويخرجها إلي حـيز الوجـود. ويبدو أن أرسطو فى هذا المفهوم كان مفتوناً ـ كما يقول دونـالد وليم ـ إلي جانب فتنته بأفلاطون بالنظام والتناغم فى الترتيب الذى كـان سائداً فى الثقافة اليونانية فى الجمال والرياضة بل والميتافيزيقا . وهذا ما حبب إليه كانط حديثاً والذي كان يتباهى بأنه يستعمل التمييز الأرسطي ، حيـث كانت الصورة عنده البناء العقلاني للشئ.١٢٣ ويقودنا هذا إلي سؤال ملـح وهـو هل كانت الصورة كلية أم فردية عند أرسطو؟ السؤال بصيغة أخـرى: هل لكل شئ جزئي صورته الخاصة، أم أن الصورة كلية بين كل الأفراد الداخلين تحتها؟

الواقـع أن أرسـطو يؤكد أن صورة الأشياء جزئية وكلية فى ذات الوقت. فهذا المنزل له صورة واحدة وهي جزئية وكلية ؛ فهي جزئية فريدة لأنهـا تخـص هـذا المنزل وحده دون غيره ، وفى ذات الوقت كلية لأنها مشتركة بين منازل عديدة باعتبارها منازل . وهذا هو الموقف الذى يلتزم به أرسـطو فـى كـل كتاباته.١٢٤ فلم يكن "الآن" على صواب إذا عندما اتهم أرسـطو بـالغموض لأنـه أعتبر الصورة كلية وفى ذات الوقت المادة غير

122 - J. Owens :- op cit , p. 208 .

123 - D. Williams :-" Form and Matter 1 ," The Philosophical Review , 67 , 1958, p.263 .

124 - R. D. Sykes :- " Form in Aristotle universal or particular ," Philosophy ,50 , 1975 , p. 327.

متعينة ولا تؤثر فى شئ ، بل تنفعل وتتأثر بالصورة ، فمن أين يأتي التميز الفـردي للموجـودات الفـردية إذن طالمـا أن الصـورة كلية والمادة غير متعيـنة؟١٢٥ ليس على صواب لأن الفردية والتميز تأتى للكائنات من دخول الصورة على المادة ــ لأن الصورة تجمع بين الكلية والفردية معاً.

كل موجود فردى يتألف من جانبين: مادة وصورة ، أو قوة وفعل ، الأولى تنتظم وتتشكل حسب مبدأ تكوين محدد هو الصورة . وغاية الكائن أن يصـل إلـي تمـام صورته ، ونهاية التغير أن تحصل المادة على الصورة المناسـبة لها . فالفعل بالنسبة للقوة كالإنسان اليقظ بالنسبة للنائم . الصورة فعـل لأنهـا تحقق ما هو بالقوة إلي موجود كامل ، ولذلك فهي أيضاً كمال وغايـة . أي أنهـا الحالة النهائية الكاملة ، وهي التى تهب الموجود حقيقته الثابـتة.١٢٦ ويمكن النظر إلي كل عمليات النمو والإنتاج على أنها عمليات يصـبح بها الشئ الذى لم يكن يحوز فى بداية الأمر إلا اتجاه نحو أن يتخذ شـكل نمـوه وقد اكتسب الطبيعة التى لم تكن لديه من قبل ولم يكن لديه إلا محـض الاتجـاه والإمكان فقط ، فتصبح بذرة البلوط شجرة بلوط بالفعل . ويمكـن القـول مـع "ألفريد تايلور" أن كل عمليات الحمل والولادة والنمو والإنتاج فى الفنون المختلفة كلها عمليات تقدم متصل نحو تجسيد "صورة" ، أي قانون للتنظيم فى مادة تحوز الامكان الكامن لذلك.١٢٧ الصورة هي أساس الاخـتلاف والتمييز بين الأشياء وليس المادة ، فلا توجد فروق فى المادة ، ولا يمكـن أن يخـتلف شئ عن غيره إلا بأن تكون له صفات مختلفة. ولما

---

125 - D. J. Allan :- op cit , p.p. 30 - 31 .

١٢٦ – د. أميرة حلمي مطر :– المرجع السابق ، ص ٢٧٨ .

١٢٧ – ألفرد تايلور :– المرجع السابق ، ص ٦٢ .

ولما كانت المادة بلا صفات فليس فيها فروق . مما يدل على أن الفكرة التى لدينا عن المادة اليوم ليست هي الفكرة الأرسطية ، فحسب استخدامنا الحديث يخـتلف الـنحاس عن الحديد فى المادة ، أما عند أرسطو فهذا فرق صفة ، والصــفات عــنده كلها جزء من الصور ة ، فأساس الاختلاف بين النحاس والحديد لختلاف فى الصورة.[١٢٨]

كانت الصورة لدى أرسطو أزلية أبدية مثلها مثل المادة ، ويتفق هنا مــع أســتاذه أيضــاً ، فليست الصورة عنده مصنوعة فلا يوجد صانع لها ، وكذلك المادة ، بل هي أبدية وإن كانت تتغير من حالة إلي أخرى تحت تأثير الصورة.١٢٩ وتنتظم الصور فى الطبيعة درجات بحسب نظام تكون الصورة الأعلى هي التى تتضمن عدداً أكبر من الماهيات ، يعنى أنه حين تكون علة ما أكثر عمومية من غيرها، فإنها تدخل فى الصورة الأكبر تحديداً . فصورة الحــيوان تدخــل فى صورة الحصان كما تدخل فى صورة الإنسان ، لذلك تتسلســل الصور فى نظام بحيث يكون بعضها مادة للبعض ، أو يكون للمادة أكــثر من صورة..١٣٠ لكن لو كانت المادة والصورة أزليتين فإن هذا يضعنا وجهــا لوجــه مــع المشكلة الإيلية القديمة: لو كان الوجود أزلياً كيف نفسر عملــيات النشوء والتطور والفناء؟؟ فكانت إجابة أرسطو أن هذه الموجودات تســتمد وجودهــا من عملية تشكل المادة ، أي الإتحاد الذى يكون بين المادة والصــورة ، بيــن الاستعداد للوجود وبين الوجود بالفعل . لكن يؤخذ على أرسطو عيب أنه لا يبين لنا ضرورة الصورة ، فمبدأ الصورة عنده لا يفسر

---

١٢٨ - ولتر ستيس :- المرجع السابق ، ص ٢٣١ .

129- A . S. Bogomolov :- op cit , p. 223 .

١٣٠ - د . أميرة حلمي مطر :- المرجع السابق ، ص ٢٩٧ .

نفسه ، وكان يجب عليه أن يعنى بتفسيره لنا ويبين ضرورية القول به ، لأننا نـــراها مجرد واقعة ، ولكن لماذا يجب أن يكون هكذا؟ لا نستطيع أن نتبين ســـبباً ، وكـــان يجـــب على أرسطو بيان ذلك . قال إن الصورة مبدأ مطلق للأشـــياء لكنه فشل فى أن يبين بالتفصيل أنه يفسر ذاته بذاته ــ على حد نقد ولتر ستيس.١٣١

كـــيف يتم نقل الصورة فى العالم الطبيعي عند أرسطو؟ يتّم هذا من خلال ثلاث طرق: الإنجاب الجنسي ، إبداع الأشياء الصناعية ، أو بواسطة التعليم .١٣٢ وسوف نرى ذلك بالتفصيل إبان الحديث عن العلة الغائية.

لكن وصف أرسطو للصورة بأنها وجود فعلى رغم أنه قصد منه أن يكون تطويراً لمذهبه فى العلل ، قد قاد إلي تكرار وحشو فى العلاقات العلية، إذ لـــو كـــان التغـــير يفهم هنا على أنه تحول من الوجود بالقوة إلي الوجود بـــالفعل بفضل التحقق الفعلي للصورة ، فإنه لا يتضمن عناصر جديدة طالما أن الصـــورة نفســـها موجودة وجوداً مسبقاً ، ولا تكون خاضعة لأي تغير، وبالتالـــي ننتهـــي إلـــي المذهـــب الأجوف للمدرسية الأرسطية فى العصور الوسطي.١٣٣

ما هي علاقة المادة بالصورة عند أرسطو إذن؟ المادة والصورة عنده مفهومـــان نسبيان متلازمان لزوماً تبادلياً ــ على عكس ما ذهب أفلاطون الذى فصل بينهما فصلاً كاملاًــ فمن الممكن لشئ واحد أن يكون صورة من ناحـــية ومـــادة مـــن ناحـــية أخرى كما رأينا، والمادة أسبق فى الزمن على

---

١٣١ - ولتر ستيس : - المرجع السابق ، ص ٢٣٢ ص ٢٣٤ .

132- J. Lear : - op cit , p. 33 .

133 - A . S. Bogomolov : - op cit , p. 224 .

الصورة ، ولكن فى الترتيب الفكري فى الواقع الأمر معكوس . فعندما نقول الهيولى هي إمكانية ما سيصبح فإن هذا يتضمن أن ما ستصبح عليه ماثل من قبل . فما يكون الأول بشكل مطلق يكون الأخير فى الوجود الدنيوي . يترتب علـى هـذا أن الموجـودات المركـبة ينبغي أن تكون تالية على البسيطة، والعضـوي تالي على غير العضوي . ويجب أن يكون هناك تقدم متواصل مـن غـير الحـي إلـي الحـي ، من الصور الناقصة إلي الصور الكاملة الوجـود.١٣٤ ويصور "ولتر ستيس" علاقة المادة بالصورة عند أرسطو علي أنهـا علاقــة حرب وصراع ؛ فدائماً ما ترغم الصورة الهيولى وتقهرها ، وتنصاع المادة لها وتتقهقر في معظم الأحيان، وحركة العالم الكلية هي جهد الصورة لتشكيل المادة.١٣٥ كلاً من المادة والصورة تعتمد الواحدة منهما على الأخـرى ، فعـند المـوت ترحل الصورة وتأخذ المادة فى الانهيار. كذلك الصـورة تعتمد على المادة كحامل لها، لأنها لا تستطيع أن تقوم بدون حامل يحملهـا . ويظهر هذا أكثر ما يظهر فى الموجودات الطبيعية ، وهناك نوع واحـد فقـط مـن المادة يستطيع أن يحقق الصورة بشكل فعلى . بمعنى أن الصورة البشرية لا يمكن أن تتحقق فعلياً فى حديد مثلاً أو فى مادة ضفدعية، إنـنا فـى الأجسـام الطبيعـية نجـد صعوبة شديدة فى فصل الصورة عن المادة.١٣٦

تـتحد الصـورة بالمادة إتحاداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحدا . كل واحـدة مـنهما ناقصة في ذاتها مفتقرة إلي الأخرى ، ولا تنفصلان إلا فى

134 - E . Zeller :- op cit , vol 1 , p. 468 .

١٣٥ - ولتر ستيس :- تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٣١ .

136 - J. Lear :- op cit , p. 18 .

الذهــن فقط . ولكننا لا نستطيع أن نوحد بينهما أو نجعلهما شيئاً واحداً لبعد المسافة بين طبيعتيهما. فالمادة تختلف عن الصورة ولا يمكن التوحيد بينهما ، كما سوف يوحد أرسطو بين الصورة وبين العلتين الفاعلة والغائية كما سوف نــرى . إن جوهــر العلاقــة بينهما تتمثل فى تلازم المادة بالصورة فى كل معانــي الصورة السابقة. فإذا كانت الصورة صفة فإن المادة هي الموضوع الحــامل للصــفات ، وإذا كانت بناء فإن المادة هي محتوى ومكونات البناء، وإذا كانت تنظيماً فإن المادة هي محتوى هذا التنظيم . إن المادة كمحتوى هي الطــرف المقابل للصورة.١٣٧ لأن الصورة تشير إلي وحدة التكوين فى حين تشير المادة إلي الكثرة، ولكنها كثرة تشتاق وترحب بالوحدة.

خلاصــة ما نريد قوله فى ختام حديثنا عن هاتين العلتين أن أرسطو بتقريــبه الشديد بين المادة والصورة رغم إيمانه القوى بتضادهما يمثل ثورة على المذهب الأفلاطونى "لقد كان أرسطو من بين كل الفلاسفة القدماء الذين فصــلوا المادة عن الصورة ، الأكثر قوة ومهارة في المساواة بين الاثنين ، ولا مجــال لافتراض سذاجة من جانب أرسطو، بل على العكس إن المرء لا تعــتريه الدهشــة من جسارة اكتشافه الفلسفي هذا.١٣٨ فنحن فى حياتنا الآن نــتحدث عن الصورة المرتدية ثوباً مادياً لكننا لا نعرف حقيقة الصورة، ولا طبــيعة المادة . لا نعرف سوى شكل الشئ وعناصره، أما أرسطو فقد حلل مفهوم الصورة بدقة شديدة وحاذقة لدرجة أن كل الشروح والمجلدات المطولة تكتــب لبــيان كيف فهم هو المادة والصورة.لكن موقفنا الحديث من تفضيل

---

137 - D. G. Williams :- op cit , 11 , p.499 .

138- A. Losev :- op cit , p. 50 .

أرسطو للعلة الصورية على العلة المادية هو موقف الرفض ، لأننا نري أن ما يجب على العلم أن يدرسه هو المادة وليس الصورة على عكس ما ذهب أرسـطو إلـيه ، لقد توصل العلم الحديث إلي ما توصل إليه من اختراعات وابـتكارات مـبدعة في شتى المجالات نتيجة لدراسته لمكونات الموجودات الماديـة ولـيس لصورها ، أما الاهتمام بالصور والصفات الخارجية وكذلك بالغايات فهو الذي قاد إلي تأخر العلوم طيلة العصور القديمة والوسطي على السواء .

جـ .العلة الفاعلة

علـى الرغم من جوهرية المادة والصورة عند أرسطو إلا أنهما أبعد ما يكـون عن صياغة الحركة فى الشئ . لذا وجد أرسطو واجباً عليه أن يقول بعلـة ثالـثة مـن العلل الكاملة الأساسية هي العلة المحركة أو الفاعلة. لأن تجسيد الصورة فى المادة لابد أن يتم حتماً وفقاً لمبدأ خلاق . فلا يرى الناس مادة الشئ أو صورته ، وإنما الشئ نفسه المجسدة الصورة فيه على المادة . فـلا يكون الخشب سريراً من نفسه بل لا بد من أن يكون هناك النجار الذى يطـبع صـورة السرير على الخشب. وهذا المبدأ الفاعل موجود فى الأشياء الطبيعـية بشكل باطني ، أما فى الأشياء الصناعية فيوجد الصانع والمحرك الذى يؤثر فيها خارجها.

إن الطـريقة الثالثة التى نعبر بها عن العلة هي أنها المصدر الأول للحـركة والسكون ، فالأب علة الطفل فى هذا المعنى كما يكون الصانع علة لما يصنع، إنها عموماً ذلك الذى يحدث التغيير فيما يتغير.١٣٩ وعندما يقول

139 - Aristotle :- Physics , 11, 3 . 194 b25 - 32 .

أرســـطو أن العلـــة الفاعلة هي مصدر الحركة لا يعنى بالحركة هنا مجرد التغير فى المكان ، بل يعنى التغير من أي نوع . فالعلة الفاعلة هي علة كل تغـــير. ففـــي التمثال العلة الفاعلة النحات، وفى التعليم المعلم ، والدواء علة شـــافية لحـــدوث الشفاء . ويذهب أرسطو فى "الكون والفساد" إلي أنه عندما يـــتقابل شـــيئان أحدهما بالفعل والآخر بالقوة يكون الأخير هو القابل والأول هـــو الفـــاعل ، وعـــندما يحـــدث التغير أحدهما يصبح المحرك والآخر هو المـــتحرك . ويجب أن يكون الفاعل والقابض متشابهين من ناحية ومختلفين مـــن ناحية أخرى ، لأنهما لو كانا متشابهين تمام التشابه ما وقع التغير لأنه انـــتقال من وضع إلي ما يقابله، إن الفاعل والقابل متقابلان داخل حدود نفس الجـــنس الواحد ، ويتمثل التغير فى إزالة هذا التعارض ، بأن يجعل الفاعل القـــابل علـــى شاكلته. فيكون القابل فى وضع المادة التى يدخل الفاعل عليها صورة من عنده.١٤٠

هـــذا النوع من العلة نجده مألوفاً عندنا لأنه يحمل نفس السمات التى نلحقها نحن الآن بمعنى العلة بوجه عام . لكن حذار من هذا الشبه الظاهري فـــيغرنا التســـاوي بين العلة الفاعلة لدى أرسطو وبين مفهومنا الحديث للعلة فـــنغفل عـــن الاخـــتلاف الجوهري بينهما ؛ فإذا كانت العلة الفاعلة تعنى ــ بفضـــل مـــا قاله هيوم عنها ــ حدث يُعقب بمعلوله بشكل مطرد ، أما لدى أرسطو فالأمر مختلف لا يوجد اطراد بين العلة والمعلول ، بل أن أرسطو لا يتمسك بأن العلة الفاعلة تسبق دائماً معلولها ، ففي بعض الحالات تسبقها وفى

140 - Aristotle :- on Generation ... , 1 ,7 , 323 b 15 - 324 a 9 .

البعض الآخر لا تسبقها.١٤١فليس التزامن بين العلة والأثر هو القاعدة خاصة إذا عرفنا أن أرسطو يفصل بين نوعين من العلل الفاعلة : نوع بالقوة وآخر بـــالفعل . فرجل البناء علة فاعلة بالقوة للبيت ، في حين أنه وهو يبني البيت علـــة فاعلة بالفعل .[١٤٢] وهناك فرق آخر بينهما أشار إليه "لير" هو أن العلية عـــند هيوم قوة تعدى فى الطبيعة غير قابلة للمشاهدة بشكل تجريبي، فكل ما يشـــاهده المـــرء حدث يعقب آخر. أما الرابطة العلية فلا نشاهدها ، نحن لا نـــرى عملـــية التســـبيب نفسها أبداً ، ولما كنا لا نثق فى أي شئ لا نشاهده تجريبـــياً فيجـــب استبعاد أي عبارة تشير إلي قوة علية لأنه لا يوجد سوى الأحـــداث يؤثر بعضها فى بعض . لكن لدى أرسطو القوة العلية الفعلية قابلة للـــرؤية ، فرجل البناء وهو يبنى علة فعلية فاعلية وبإمكان المرء أن يشاهد فاعليته فى البناء.١٤٣

الخـــلاف بين أرسطو وهيوم هو أنه بينما تُفهم العلية لدى هيوم فى مفـــردات علاقـــة بيـــن حدثين ، لا يوجد لدى أرسطو سوى حدث واحد هو التغـــير. والعلـــية هي علاقة الأشياء بالحدث . التغير عند أرسطو هو تحقق فعلى لما هو بالقوة لكل من الفاعل بالقوة والمفعول بالقوة . فعندما يبنى رجل البـــناء البيـــت يتحول من رجل البناء بالقوة إلي رجل بناء بالفعل . وكذلك الطوب والرمل بعد أن كانا بيتاً بالقوة أصبحا بيتاً بالفعل . وكلا الحدثين شئ واحد لدى أرسطو.١٤٤ وإذا كانت الأمثلة الأرسطية السابقة توحي بأن العلة

---

141 - J. Barnes : - Aristotle , p. 54 .

142 - Aristotle :- Physics , 11 , 3 , 195 b 4 -6 .

143 - J. Lear : - Aristotle , p. 30 p. 31 .

144 - Aristotle :- Physics :- 111, 3 , 202 b26 .

الفاعلة مفارقة للمعلول وأنها علة خارجية عنه فليس الأمر دائماً هكذا عند أرسطو . فالعلة الفاعلة أحياناً ما تكون مباطنة للمعلول . إنها لا تختلف كثيراً عن الصورة فهي ليست سوى طريقة مختلفة لتعيين نفس العلة.

لا يكون الفاعل فاعلاً بالفعل لدى أرسطو إلا وهو يؤدى الفعل . فرجل البناء لا يكون رجل بناء حقاً إلا وهو يمارس البناء على المادة المناسبة له . أما غير ذلك فسوف يكون رجل بناء يعمل شيئا آخر. ومن العبث تعيين رجل البناء الذى يبنى أنه حدث سابق بالمعنى الحديث للعلة ، لأن الحدث الذى يشير إليه تعبير "رجل البناء يبنى" كعلة هو نفسه الحدث الذى يدل عليه المفعول . ولأنه لا يوجد إلا حدث واحد فإن كلمة العلة لدى أرسطو كلمة غير قابلة للحذف فى الواقع .١٤٥ وإذا كان أرسطو قد قابل بين المادة والصورة كما رأينا ولم يوحد بينهما على الإطلاق نجده هنا يوحد بين الصورة والعلة الفاعلة . ويتمثل ذلك فى أن الصورة لدى أرسطو قوة وفاعلية إلي جانب كونها صورة وشكلاً . فأنت تتعلم ليس بسبب قدرتك على التعلم وإنما بواسطة الشخصية المتعلمة لأستاذك ، فهو يمتلك بشكل فعلى من قبل الميزة التى سوف تكتسبها . يكبر الطفل ويصبح رجلاً بسبب التحقق الفعلي لصورة "الرجل" ليس لدى الطفل وإنما من جانب الوالد . إن الصورة المتحققة تحققاً فعلياً دائماً ما تكون العلة الفاعلة.١٤٦ الصورة عند أرسطو هي التى تحدث نفسها بنفسها ، فلكي تأتى الصورة ينبغي أن يسبب ذلك

145- J. Lear : - Aristotle , p. 32 .

146 - J. H. Randall :- op cit , p. 181 .

بواسطة حدوث آخر صادق لنفس الصورة .١٤٧ ولشرح ذلك نقول إن صورة "هـــرمس" مثلاً عندما تفهم بشكل متخيل بواسطة فنان تقوم بشكل فعلي في نفس الفنان ، وهذه الصورة القائمة في نفسه هي التي تدفعه إلي العمل وإلي تجســيدها على خشبة أو معدن ليس هذا في أعمال الفن وحده بل وحتى في الطبــيعة تكون الصورة التي تلقى تجسيداً جديداً لها قائمة من قبل وهي العلة في الحركة . ونشاهد ذلك في التكاثر؛ فالأب ــ الصورة ــ يحدث في المادة المقدمـــة مـــن الأم تجسيداً جديداً لصورة النوع الذى لديه من قبل.١٤٨ لكن هناك فرق بين الإنجاب الطبيعي والإنتاج الصناعي، العلة الفاعلة في الثاني خارجية أما في الأول فالعلة الفاعلة (ما يوجد من دفء في الحيوان المنوي) كامـــنة فـــي المـــادة التي تتغير، ولا تُفرض دائماً من الخارج ، لذلك شبهه أرسطو بحركات "الأعاجيب السحرية".١٤٩ يقول "توجد أجزاء الجنين بالقوة فـــي المـــادة من قبل. لذلك عندما يحدث مصدر التغير، فإن البقية تعقب ذلك باعتبارها سلسلة مترابطة تماماً مثلما الحال في الأعاجيب."١٥٠

تستمد العلة الفاعلة ضرورتها في الفعل من ضرورة الصورة ، فلن تكـــون العلـــة الفاعلة فعالة حقاً إلا بامتلاكها للصورة التي سوف تنقلها إلي

---

147 - D. G. Williams :- " Form and Matter 1 ," p. 305 .

148 - D Ross :- Aristotle , p. p. 74 - 75 .

149 - J. Lennox :-" Teleology , Chance , and Aristotle's theory of spontaneous generation," Journal of the History of Philosophy , 20 ,1982 , p. 223 .

150 - Aristotle :- On the Generation of Animals, trans by : A. Platt, The works of Aristotle, Vol 11, 11 , 2, 734 b9 - 17 .

غـيرها بهذا الفعل . وهنا نقطتان فى غاية الأهمية فى مفهوم أرسطو للعلة الفاعلة أشار إليهما جثرى :١٥١

الأولى: أنه لكي يخرج شئ ما إلي الوجود ينبغي أن يكون هناك موجود من قـبل مـثال كامل لكي يكون علته . فالفعل سابق على القوة . وهذا ما جعل أرسطو لا يعرف شيئاً عن فكرة تطور الأنواع .

الثانية: تتحد فى نفس الشخص العلتان الصورية والفاعلة سواء فى عملية الابـتداع الطبيعـية أو الصناعية، فالعلة الفاعلة لحيوان هي أن يكون مالكاً للصورة التى سوف تتحقق فى النسل الناتج منه ، مالكاً للوجود الفعلي لما لها من وجود بالقوة . يقول أرسطو معبراً عن ذلك "ينبغي علينا عند البحث عن علة كل شئ أن نبحث دائماً عما يكون الأعظم دقة .. ولما كان الرجل يبنى لأنـه رجـل بناء، ورجل البناء يبنى بفضل ما لديه من فن البناء ، فإن هذه العلـة الأخـيرة هـي الأسبق وبالتالي الأعم."١٥٢ فلم يفهم أرسطو المصدر الأساسـي للتغـير علـى أنه مجرد حدث سابق والسلام، بل يجب أن يكون صـورة يستمر ويعين الصورة الآتية فى التغير. صورة البيت موجودة فى عقـل رجـل البناء هي العلة الفاعلة الحقيقية لوجود البيت يقول على سبيل المجاز "المهندس المعماري يكون فى المباني التى يبنيها."١٥٣

وعلى ذلك فالمصدر الأساسي للتغير هو الصورة عند أرسطو ، أما المصـدر الفعلي له فهو صورة فى حالة فاعلية . وفى حالة التغير الطبيعي تكون الصورة فى الأب الذى يخلعها على ما ينجبه من مواليد ، أما فى حالة

151 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol V1 , p. 225 .

152 - Aristotle :- Physics , 11 , 3 , 195 b 21 - 24 .

153- Aristotle :- On the Generation of Animals, 1, 23 , 730 b7 - 8.

التغـــير الصناعي تكون الصورة قائمة فى عقل الصانع وهي التى تدفعه إلي طـــبعها علـــى القابل الخام الذى أمامه. حتى عمليات التغير فى المكان وفى الحالـــة والكمية فهمها أرسطو بهذا الشكل. فلكل عنصر من العناصر المادية حـــركة طبيعية سوف يقوم بها عندما لا يعوقه عائق، حيث يتجه إلي موضع معين ، ووجوده فى هذا الموضع جزء من صورته الكلية، وتعمل كعلة فاعلة فـــيه ، فنجده ينشد ويسعى من نفسه إلي الاستقرار فى وضعه الطبيعي.١٥٤ ونفـــس المبدأ فى عمليات تغير الكيفية وفى الكون والفساد. إذ أن حالة الشئ وكميته والتي تقترن بعملية وصوله إلي تطوره الكامل متضمنة فى صورته وتعمـــل فيه وتحركه من أجل بلوغها . فإذا سألنا ولماذا يستجيب القابل دائماً للفعـــل والتحريك الذى يمارسه عليه الفاعل؟ كانت إجابة أرسطو أن السبب موجود فى طبيعة القابل المادية . إذ أن الجسم بوصفه موجود بالقوة خاضع فـــى كـــل جوانـــبه للتحول إلي الفعل ، خاضع للتغير والتجزئة ، ولا يبدى مقاومة شديدة للقوة الفاعلة، والمادة علامة على العوز والاحتياج إلي الصورة التى يمنحها الفاعل لها.١٥٥ فالمادة حساسة إلي وجود العلة الفاعلة، واستجابة لهـــذه الحساســـية يقع الفعل . وقد توسع القديس توما الإكويني فى فهم العلة الفاعلـــة لدى أرسطو وقدم أفكاراً جديدة لم يقلها أرسطو؛ فذهب إلي أن العلة الفاعلـــة تعمـــل عملها بأربع طرق مختلفة: إما أن تكون مكملة للمفعول، أو ممهدة لحدوثه، أو مساعدة له، أو ناصحة له.١٥٦

---

154 - Aristotle :- De Caelo , trans by : J. L. Stock , The works of Aristotle , vol 11 , Oxford , at the clerendon press, 1947 ,1V , 6 , 311a 1 -6 .

155 -E. Zeller :- op cit , vol 1 , p. 456 .

156 - K. L. Ross: causality
http://www.cneuroscience.org/Topics/Causality/Default.ht

العلة الفاعلة هي الفكرة "الصورة" القائمة فى عقل الصانع وتدفعه إلي طبعها على المادة . يقول أرسطو معبراً عن ذلك فى عبارة جميلة "إن آخر خطوة فى التحليل العقلي تتطابق مع أول مرحلة فى الصنع ، أي أن الصورة ينبغي أن تكون كاملة فى العقل الخاص بالصانع قبل أن تتحقق تحققاً فعلياً فى المادة الملائمة لها."١٥٧ غير أن الصورة وإن كانت المحرك إلي الفعل فإنها هي نفسها لا تتحرك ، إنما بحضورها فى الذهن تجعل شيئاً آخر "أعضاء الجسم" يتحرك ويفعل الفعل . وهي نظرية لها أهمية بالغة فى إلهيات أرسطو؛ وطبيعة عملية الفعل هنا أنه حركة . فتأثير الفاعل على المادة يتم بأن يدخل فيها حركة تنتهي إلي أن تكتسي تلك المادة صورة محددة، وليس من اللازم أن يكون الفاعل نفسه فى حركة، الضروري هي أن يثير الحركة فى شئ آخر.١٥٨

د .العلة الغائية

نظر أرسطو إلي العالم نظرة غائية شاملة ، ولم يستثن الإنسان نفسه من هذه الغائية، حيث آمن بأنه كائن غائي يسعى فى كل تصرفاته لبلوغ السعادة . وخلع الغائية على الطبيعة نفسها ، فجعل الطبيعة تسعى دائماً نحو غاية معينة. ورفض أرسطو ــ كما سوف نرى ــ الآلية المادية الجامدة لدى أسلافه وأقام بدلاً منها غائية عقلية واعية.

لكل شئ فى الطبيعة غاية، وإذا كانت الطبيعة هي العلة الباطنية للحركة، فإن لكل حركة هدف ، وهو بدوره الذى يحدد كل من معدلها

---

157 - Aristotle :- Nicomachean Ethics , Trans by : R . Ross , The works of Aristotle ,vol 11 , B11, 4 , 1112 b23 .

١٥٨ - ألفرد تايلور :- المرجع السابق ، ص ٦٩ .

واتجاهها. والسعي نحو غاية ما جزء من طبيعة الشئ عند أرسطو.١٥٩ فهذه الغايـــة تـــتحقق فـــى عملية الإنجاب والتي بواسطتها تُكتسب الطبيعة. لأن الطبيعة غاية الأشياء جميعاً . ويفسر أرسطو كيف يكون ذلك بقوله "لما كانت الأشياء الطبيعية تتحرك حركة ذاتية ، فإن هناك نقطة تنتهي عندها الحركة ، و هذه النقطة هي الغاية ، أو ذلك الذى من أجله يوجد الشئ، ولا تكون هذه الـــنقطة الغايـــة المـــرجوة إلا فحسب عندما تكون النقطة الأفضل بين نقاط الانـــتهاء. وبلوغ الكائن طبيعته وصورته الكاملة هي نقطته الأفضل وبالتالي غايـــته."١٦٠ وإذا كانـــت الأشياء المصنوعة والأشياء الطبيعية الأخرى غير البشـــر قـــد نشأت من أجلنا نحن البشر، فإننا نحن البشر جئنا من أجل بلوغ كمالنا. لكن لماذا أعتبر أرسطو الغاية علة؟

يبرهـــن أرســـطو على دخول الغاية فى قائمة العلل بقوله "وبطريقة أخـــرى نسمى "شيئاً ما" علة لكونه الغاية ، أي هذا الذى من أجله ، مثل علة التـــنزه الصـــحة ، لأنـــنا لو سألنا: لماذا يتنزه هذا الإنسان؟ نجيب من أجل الصـــحة ، وبقولـــنا هذا نعتقد أننا نقدم العلة."١٦١ ويصدق نفس الشئ على الخطـــوات الوسيطة التى تستحدث أثناء عمل شئ ما آخر كوسيلة تقود إلي الغايـــة . ويمكـــن صياغة برهان أرسطو السابق على صورة قياس بالشكل التالي:

---

159 - Aristotle :- Physics , 11, 1 , 193 b13 .

160 - Ibid , 11, 2 , 194 a25 - 30 .

١٦١ – أرسطو : علم الطبيعة ، ك ٢، ب ٣ ، ص ١٣١ .

هذا الذى يكون من أجله الفعل علة

الغاية هي التى يكون من أجله الفعل

الغاية علة ١٦٢

وأكد أرسطو على علية الغاية أيضاً "فى دعوة للفلسفة" مؤكداً على أن الغاية أفضل من الشئ الذى نشأ من أجلها، كما تفوق الوسائل التى تؤدى إليها.١٦٣ ويعيب أرسطو على المفكرين السابقين على سقراط عدم إدراكهم للعلة الغائية وراء الجمال المشاهد فى العالم ، وإنما ردوه إلي المادة وحدها وهذا قصور منهم.١٦٤ فلم يتبينوا الحاجة الماسة إلي العلة الغائية لتفسير الخيرية والجمال والنظام ، ولم يعتبروا الخير والكمال علة غائية للنظام القائم فى العالم . وقد قصـــد أرسطو بهذا النقد اثنين على وجه الخصوص من السابقين عليه وهما أنكساجوراس وديمقريطس وذكرهما صراحة.١٦٥

لا تظهر العلة الغائية فى أعمال البشر وحدها، بل فى الطبيعة نفسها وفـــى أعمالهـــا . وقد أكد أرسطو فى مواضع عدة من مؤلفاته١٦٦ على أن الطبـــيعة لا تفعـــل شيئاً عبثاً ، وإنما كل أعمالها تستهدف غاية ما مثلها مثل الفن البشرى . وهكذا ينظر أرسطو نظرة تفاؤل طبيعي إلي العالم . ويتطرف

---

162 - A. Gotthelf :- op cit , 227 , N 4 .

١٦٣ – أرسطو :– بروتريبتيقوس ، ب ١٢ ، ص ٣٣ .

164 - Aristotle :- Metaphysics , 1, 7 , 984 b 11 - 18 .

165- Aristotle :-On the Generation of Animals,V,7, 789 b 2 - 5 .

166 - Aristotle :- De Caelo , 1, 4, 271 a33 , The Soul , 11 , 4, 415 b16 , G. A.11,6,741 b4 .

فـــى عقيدته هذه فيعلن "أن الغاية أوضح فى أعمال الطبيعة بكثير من أعمال الفـــن البشرى."١٦٧ ويستخدم لغة أنثروبولوجية ليظهر غائية الطبيعة فيقول "إن الطبـــيعة مثل ربة البيت الماهرة ، لا تلقى بعيداً بأي شئ من الممكن أن يصـــنع منه فى يوم من الأيام شئ مفيد." ويقول أيضاً "تسلك الطبيعة وكأنها تتنـــبأ بالمستقبل."١٦٨ وإذا كانت القدرة البشرية على الصنعة تحاكى الطبيعة فمـــن الواضح أن غائية منتجات الصنعة البشرية أمر يعتمد على الطبيعة . ويصح لنا إذن أن نقول أن كل ما ينشأ نشأة سليمة إنما ينشأ من أجل هدف، أمـــا مـــا يشـــذ عن الطبيعة فهو ردئ ومضاد لها . ويمكننا تبين الغائية فى الطبـــيعة بالنظر إلي جزء من أجزاء جسمنا . "فإذا تأملت الجفن مثلاً وجدت أنـــه لم يتكون هكذا عبثاً، وإنما من أجل حماية العينين وتوفير الراحة لها ، والحـــيلولة دون نفاذ شئ من الخارج إليهما . ونقصد نفس الشئ عندما نقول إن الأشـــياء الطبيعـــية تكونـــت لتحقيق هدف معين، وعندها نقول ذلك على الأشياء الصناعية. فعندما يتم بناء سفينة لنقل البضائع عن طريق البحر يكون الهدف المقصود من بنائها قد تم بالفعل."١٦٩

لمـــا كـــان النظام يسود الطبيعة كلها ، فإنها لا تفعل شيئا بالصدفة ، وإنمـــا توجد لكل شيء هدفا محددا . والفن البشري يحاكي الطبيعة في ذلك. ويورد أرسطو اعتراضًا على تصوره هذا ، ويقوم بالرد عليه، وهو موضوع

---

167 - Aristotle : On the parts Animals, trans by: W. Ogle, The Works of Aristotle, Vol 11, 1, 1, 639 b19 .

168 - Aristotle :-On the G. A. V, 8, 744 b 16 - 37 .

١٦٩ - أرسطو :- بروتريبتيقوس ، ب ١٤ - ب ١٥ ، ص ٣٥ .

على لسان أنبادوقليس وانكساجوراس.١٧٠ وملخصه أنه لا وجود للغائية في الطبيعة ، وإن ما يسير الطبيعة وإحداثها هو الضرورة الطبيعية ، فلا يسقط المطر من أجل إنبات النبات، وإنما سقوطه يكون بقانون ضروري ، ذلك أن الـبخار بارتفاعــه في الجو يتبرد ، فينزل على الأرض على هيئة قطرات المطر. وإذا كان النبات يستفيد منه فينمو، فهذا مجرد عرض لهذه الظاهرة ، ولم يسقط المطر لهذه الغاية. بدليل أنه قد يسقط على مخزن للحبوب فيصاب بالعطــب ، فهل لو حدث هذا يقال: أن المطر سقط من أجل إفساد الحبوب؟ وكذلك الأسنان بأشكالها المختلفة المدببة والمستوية لم توجدها الطبيعة لغاية ، مــثل تقطيع الطعام ، وإنما تكونت هكذا بالضرورة ، أما الحيوانات وغيرها من الكائنات الحية فقد نشأت عند هؤلاء بفعل التوالد التلقائي ، وتطورت من كائنات بدائية (أبقار ذات رؤوس بشرية) إلى كائنات متقدمة وفقًا لمبدأ البقاء للأمثل . ويرد أرسطو على هذا الاعتراض بقوله: "إن الأسنان وكل الأشياء الطبيعــية تخــرج إلى الوجود على شاكلة واحدة دائما ، وليس هذا حال ما يــتكون بالمصادفة والاتفاق ، فنحن لا ننسب إلى المصادفة سقوط المطر في الشــتاء ، فالأشياء منتظمة الوقوع لا تتفق مع المصادفة ، مما يترتب عليه ضــرورة أن تكــون لغايــة معينة ، والغريب أن الذين يرفعون الاعتراض السابق يناقضون أنفسهم إذا يتفقوا على أن هناك اطرادًا في كل الأحداث التي تدور في الطبيعة مما يناقض دعواهم أصلاً"١٧١ إن معنى الطبيعة أنها شيء يهــدف غايــة ، وبهذا تتطابق العلة والمعلول طالما أن كل الأجزاء الفردية

170 -Aristotle :- Physics , 11, 8 , 198 b 10 - 15 .

171 - Ibid , 11 . 8 , 199 a 1 - 7 .

تــربط بوحـــدة الغايـــة هذه، إن الذي يقول بالآلية هذه يهدم كلا من الطبيعة نفســـها، وكذلك الذي يحدث بالطبيعة، وذلك لأن هذا الذي يوجد بالطبيعة هو ذلك الذي يحتوي داخله على مبدأ بواسطته يصل – ويدفع بشكل متواصل – إلـــى غايته.١٧٢ كما يستند أرسطو كذلك في الرد على هذا الاعتراض على التشابه بين الطبيعة والفن ، فكلاهما يسعى وراء غايته، كما أن العلاقات بين المـــراحل المبكرة ، والمراحل المتأخرة تكون متماثلة في كل ما يحدث بالفن وما يحدث في الطبيعة، كلاهما يظهرا تقدمًا نحو النظام والكمال ، مما يؤكد عـــدم وجـــود الـــتولد التلقائي في الطبيعية مثلما لا يمكن أن يوجد عمل بلا غرض في الفن الإنساني.١٧٣

فليس من المعقول أن يصدر هذا النظام وهذا الجمال المشاهد في الطبيعة مـــن المصـــادفة كمـــا يزعم أنبادوقليس ، لأن أفعال المصادفة ليست دائمة الوقـــوع ، ولا تقع في معظم الأحيان ، والنظام دائما حولنا ونشأة كائن حي ناضـــج يقع دائما أو لمعظم الأحيان ، فكلها أعمال لأجل نتيجة ما. وإذا كان بـــرهان أرســـطو هـــذا يُنـــتقد بأنه يقع في اللبس والخلط ، فقد حول معنى "المصـــادفة" المقصودة هنا من "تعاقب آلي" إلى "تعاقب غير المألوف" ، فإن الّان جوتيلف A. Gotthelf يرد على هذا النقد بأنه لا يوجد لبس في البرهان ، ولا ركـــون إلـــى اللغـــة الدارجـــة ، لأن هذا المعنى الذي فهم به أرسطو المصادفة ، هو معناها الذي كان موجودًا لدى السابقين على سقراط ، ولدى

---

172 - Hegel :- Lectures on the History of Philosophy , vol 11, trans by ; E. S. Haldane & F. M. Simon , Routledge & Kegan Paul , London , 1955, p. 158 .

173 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol V1 , p. 113 .

أرســطو نفســه ، فمــن طبــيعة الأحداث المصادفة ، أن تكون الاستثناء . والنتيجة الناشئة من التطور العضوي نتيجة شديدة التعقيد والنظام ، لها حدود دقيقة ، وليست مترتبة على تفاعل طبيعي غير مقيد ، وغير محدد للعناصر الماديــة ، وهذا التطور يجب أن يكون لأحل نتيجة.١٧٤وقد حاول الكثيرون في القرن العشرين إظهار أن التفسيرات الغائية تتكامل مع التفسيرات الآلية ؛ فمثلا يمكن القول بأن العنكبوت ينسج خيوطه من أجل الحصول على الطعام ، وفي ذات الوقت نفسر نشاطه وعمله المنظم الدقيق على أنه بسبب موروثة الجينــي وبناؤه الفسيولوجي . لكن أرسطو لا يرضى عن هذا التكامل، لان الســبب الذي يجعل المرء يضع الصورة في وضعها النهائي المتحقق ، هو فقــط لأنه بالاعتماد عليها يمكن للمرء أن يفهم السلوك الغائي.١٧٥ وأرسطو هنا لا يرد على دعاة الآلية في الماضي فقط ، بل وعلى أنصارها في العصر الحديــث مثل دي لا متري وهو لباخ . إن أولئك الذين أسقطوا تماما الغائية وقــالوا بالآلية الجامدة في نظر أرسطو مثل هذا الذي يصف مشرط الطبيب بأنــه العلــة فــي عملــية إزالــة الــورم وليست رغبة الطبيب في علاج المريض.١٧٦

تصــور أرسطو ما يدور في الكون من أحداث وأعمال طبيعية كانت أو صناعية يتم على هيئة سلسلة من الخطوات المتلاحقة، وعندما تكتمل سلسلة الخطــوات هذه تكون كل الخطوات التي تسبق اكتمالها قد اتخذت لأجل هذه الغاية، ما لم يعق سيرها هذا عائق . السعي نحو غاية أو هدف طابع عام في

---

174 – A. Gottelf :- op cit , p. 248 .

175- J. Lear :- op cit , p. 36 .

176 - Th . Gomperz :- op cit , vol 1V , p. 135 .

كل الكائنات من أدناها إلى أعلاها، كالعناكب والنحل والنمل ، حتى النباتات في رأي أرسطو خالقة لما يكون محققا لغاية ما . فالأوراق ينبتها النبات من أجل حماية الثمار بالظل.١٧٧ وتظهر الغائية كذلك في أشكال التكاثر والتوالد بيـــن الكائـــنات الحــية ، ســواء أكان تكاثرًا جنسيا أم تكاثر تلقائيًا كتوالد الصـــدفيات ، والكثـــير من القشريات.١٧٨ ففي التكاثر الجنسي يساهم الذكر بالحــيوان المنوي الذي يمتلك قوة وراثية – مصدر التغير- من أجل إنجاب الصـــورة ، أو إضـــفاء النظام على المادة الأنثوية لجعلها كائنًا حيًا من نوع معيـــن ، وهذه هي الغاية. فما يقوم به العنصر الذكري في الإنجاب الجنسي يشـــبه مـــا يقوم به الصانع في إنتاج مصنوعاته ، وتكون الصورة هنا هي الغاية المرجوة من الاثنين، وهذه الصورة هي صورة الأب ، وهي المسئولة مســئولية كاملة عن النشاط المبذول للوصول إليها.١٧٩ فمن الواضح إذا أن هـــذا الـــنوع مـــن العلة فعال وقائم في كل الأشياء التي تخرج إلى الوجود بواســـطة الطبيعية ، إن هذه العلة باختصار هي الحالة النهائية أو التامة التي خـــرج مـــن أجلها الشيء من القوة إلى الفعل ، كصورة الصحة التي يتحول إليها الكائن المريض بفعل الطبيب والدواء . وترتبط هذه العلة الرابعة بمفهوم أرسطو الحديث عن العلة بوصفها وظيفة وتعليل لحدث يقع ، وبتقديمنا للعلة الغائية نحن نجيب على سؤال: لماذا يوجد هذا الشيء؟

لكن أليس من الممكن الاعتراض على كلام أرسطو السابق بأنه لا يجوز نسب الغائية والغرض إلا للكائنات القادرة على التروي والتفكير العقلاني في

177- Aristotle :- Physics , 11, 8 , 199a 20 - 25 .

178- J. Lennox :- op cit , p. 220.

179 - Ibid , p. 222 .

أفعالها؟ ولما كانت الطبيعة وكل الكائنات الأخرى غير الإنسان لا تتروى في أفعالهـــا، ولا تختارها عن قصد ، فليس من الممكن نسب غائية إليها إذن . وقـــد رأيـــنا رد أرسطو على هذا الاعتراض بأن الطبيعة والكائنات الدنيا لا تفكـــر فـــي أفعالها ولكن هذا لا يعني غياب القصدية ، إن مثلها مثل الصانع والفـــنان الماهـــر يـــنجز فنه دون ترو أو تفكير طويل ، إننا عندما نمارس الأعمال الفنية لا نعمل التفكير على الإطلاق في الغايات ، وإنما في الوسائل فقط . الطبيب لا يتروى فيما إذا كان سوف يشفي أم لا، وإنما يفكر في كيف يفعل ذلك ، وكذلك الأمر في الطبيعة الغاية مفترضة ضمناً فيها.١٨٠ لكن هذا الرد قد لا يقنع البعض فيذهب إلى هذا التشبيه لا يجوز؛ لأن الفنان بمقدوره أن يشرح لنا سبب كونه يفعل ما يفعل- حتى لو لم يكن محتاجًا أن يفعل ذلك ، وهذا سبب النظر إليه كفاعل عاقل قادر على السلوك الغائي ، أما الطبيعة فليست قادرة على ذلك . غير أن أرسطو لا يعدم ردا على هذا ؛ فنحن ننسب القصـــدية إلـــى الكائنات غير القادرة على التروي العقلي لأننا نكون قادرين على فهم ما يرمي إليه سلوكنا، شريطة أن نكون قادرين على تفسير ما يفعل في مفردات الاعتقادات والرغبات التي نشارك فيها، أو على الأقل نفهمها ، وهـــذا ما يفعله علماء البيولوجيا والطب في دراساتهم للحيوانات والحشرات في عصرنا.١٨١

لاشيء في الطبيعة بدون غرض ، وسعي الصورة دائما لكي تجد تعبيرا لها في المادة هي الغاية التي تهدف الطبيعة إليها، وليس هناك تطور في هذه

180 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol V1 , p. 114 .

181 - J. L. Ackrill :- op cit , p. p. 43- 44 .

العملـــية لأن الأنواع ثابتة في الطبيعة ، وسعي الطبيعة للاكتمال ليس سعيًا لـــنمو مـــتزايد من الصور الكامنة ، ولكن لأجل الاحتفاظ بتتابع غير منقطع للأنماط والأنواع القائمة . أما ما نجده من كائنات مشوهة و شاذة في الطبيعة فهـــذه أخطاء من جانب الطبيعة كما تقع الأخطاء في أعمال الفن " فليس في المخلوقات المشوهة في الطبيعة سوى حالات من الإخفاق عن بلوغ الغرض المرجو منها ، لذلك نجد أن المخلوقات الغريبة الشاذة التي ذكرها أنبادوقليس لـــم تســـتمر فـــي البقاء لأنها لم تستطع أن تصل إلى غرض مقصود."١٨٢ وينتهـــي أرسطو من معالجته لهذه النتيجة: "من السخف القول بأنه لا وجود للغرض طالما أننا لا نرى الفاعل يتعمد شيئا .. إن الطبيعة علة ، وعلة تعمل عملها من أجل غرض وغاية." ١٨٣ وهذه لهجة أفلاطونية عند أرسطو، فقد استفاد أفلاطون من تصوراته لنفس العالم أو للإله الصانع فتحدث عن غايات في الطبيعة ، أما أرسطو فلا يسمح لـــه فكره الميتافيزيقي بذلك . ومع أننا لا نرغـــب في رفض وجهة نظره بأن هناك غائية في الطبيعة فإننا نجد أنفسنا مضطرين للاعتراف بأن المذهب الميتافيزيقي عند أرسطو ومذهبه الغائي لا يـــتفقان في إعطائه مبررا للحديث عن الطبيعة كما لو كانت مبدأ واعيا يعمل وينظم نفسه. ١٨٤

أهم ما تتصف به هذه العلة من بين العلل الأرسطية أنها ليست قابلة لأن يعبر عنها بمفردات " لأن" وإنما بلفظ "لأجل" فقط . إنها تأتي في الزمن بعد

---

182 - Aristotle :- Physics , 11, 8 , 199 bl -5 .

183 - Ibid , 11 , 8, 199 b 25 - 30 .

١٨٤ – فردريك كوبلستون :– تاريخ الفلسفة ،المجلد الأول ، ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٢ ، ص ٤٣٦ .

معلولاتها، فالصحة التي هي العلة الغائية من المشي تأتي بعد القيام بالمشي ، وإنهـا مـن الممكن أن تكون مؤثرة وفعالة حتى دون أن توجد أصلا ، فمن الممكـن أن تكـون الصـحة علة جعل الإنسان يتمشى وهي غير موجودة أصـلا.١٨٥ وإذا كـان أرسطو يجعل كل الأفعال التي تقوم بها كل الكائنات تستهدف غاية فمن الممكن أن يرفع في وجهه العمل الذي يؤديه الإنسان وهو يعبـث بيديه فقط من أجل العبث ، فأين هي الغاية في هذا؟ ألا يعني هذا إن قـول أرسـطو السـابق لا يصدق على كل الأفعال؟ ومن الممكن أن يعبث الإنسان بشيء فينتج نتيجة غير متوقعة وغير متسهدفة ، وبعد أن ينتهي من ذلك يفكر في الغاية أو الوظيفة التي يمكن أن يؤديها هذا الشيء؟

رفع هذا الاعتراض على أرسطو "أدلر" M. J. Adler ١٨٦ وإن كان من الممكن الرد عليه بأن نقول حتى عندما يعبث الإنسان بيديه فينتج شيئا لم يكن يقصـده ، هناك غرض مسبق من وراء هذا الصنيع العابث ، لأننا لو سألنا لمـاذا يعبث الإنسان أصلا؟ لكانت الإجابة لأجل الترويح عن نفسه، أو قتل وقـت فراغه ، أو تفريغ الكبت النفسي المشحون داخله ، وكلها غايات كانت مستهدفة سلفاً من وراء عبثه وليس كما ظن أدلر.

وكما رأينا أرسطو يوحد من قبل بين الصورة وبين العلة الفاعلة ، نجده هـنا يوحـد بين الصورة والغاية . وكأنه لا توجد لدى أرسطو سوى علتين أساسيتين فقط ، هما المادة من ناحية ، والصورة (كماهية وفاعل وغاية) من ناحية أخرى . فكيف وحد أرسطو بين الصورة والغاية؟

---

185 - J. Barnes :- op cit , p. 55 .

186 - M. J. Adler :- op cit , p. 41 .

وحد بينهما عندما ذهب إلى أن الصورة هي ذلك الذي من أجله يتم الفعل (الغايـــة). فيقول: "لما كانت الطبيعة تعني شيئين: الصورة والمادة ، وبما أن الصورة هي غاية المادة ، وكل الأشياء الأخرى الباقية تكون لأجل الصورة ، فمــن المحتم أن الصورة هي العلة بمعنى أنها الغاية."١٨٧ ولنضرب مثالا على ذلك: جوزة البلوط التي تقع من شجرة البلوط على الأرض تنبت هناك وتضـــرب بجذورها وتكبر بشكل تدريجي فتصبح شجرة بلوط أخرى كاملة النضـــج ، وكونها تحولت هكذا إلى شجرة كاملة هو العلة الغائية ، وفي ذات الوقت العلة الصورية لها أيضًا والتي كانت تملكها بالقوة عندما كانت جوزة وأصبحت تملكها بالفعل الآن . إن الصورة التي من المفترض أن تصل إليها جـــوزة البلوط عندما تبلغ نضجها هي نفسها الغاية التي قدر على الجوزة أن تبلغها. وأكد على توحد العلتين أيضًا "فيما بعد الطبيعة" عندما قال: " غالبًا ما يـــتم التوحـــيد بين العلل الثلاث، وذلك لأن هذا الذي يكون (الصورة) وذلك الـــذي من أجله (العلة الغائية) شيء واحد.. لأن الإنسان يلد إنسانا ، فهو يلد صـــورته الخاصـــة فـــي ابنه وفي ذات الوقت هذه الصورة هي الغاية التي استهدفها من وراء هذا العمل."١٨٨ وقد اعتنق كانط في العصر الحديث نفس هذا التوحيد بين الصورة والغاية حيث ذهب إلى أن أجزاء الكائن الحي في خدمة الكائن كله كمفهوم عام ، فعندما يبني العنكبوت بيتًا تكون عملية البناء هـــذه موجهة نحو غاية حفظ بقاء العنكبوت في الوجود ، ويبدو كأن أعضاء العنكبوت قد سخرت لهذا الهدف ، وكأن مفهوم (صورة) العنكبوت تمارس

---

187 –Aristotle :- Physics , 11 , 8, 199 a 30 - 32 .

188 - Aristotle :- Metaphysics , V11 , 8 , 1033 b 29 .

تأثيرا عليا على أعضائه . ولكن لا أرسطو ولا كانط اعتقد أن الغاية إسقاط مـــن عقولنا على الطبيعة ، فما يوجد في الطبيعة من صور هي التي تجعلها مفهومـــة لـــنا ، إنها هي التي تسقط نفسها على عقولنا عندما ندرس العالم . ١٨٩ هذا التوحيد بين الصورة والغاية جعل غائية أرسطو غائية باطنية أكثر من كونها غائية خارجية، فشجرة التفاح عند أرسطو تبلغ غايتها أو غرضها فـــي المقام الأول عندما تحقق الكمال في تطورها الذي تستطيع بلوغه وهو كمال صورتها وليس عندما تجلب ثمارها الصحة أو المتعة للإنسان..١٩٠ كما حـــد أرسطو أيضًا بين العلة الغائية والعلة الفاعلة . وذلك لأنك تولد كرجل بواسطة رجل ، وتُجعل متعلمًا بواسطة المعلم . والنتيجة أن العلة الغائية هي " نفـــس الصـــورة" كفـــاعل . إن الأب يهب صورة الرجولة إلى ابنه وهذه الصـــورة فـــي ذات الوقت غاية للابن.١٩١ ومن هذا الربط بين القوة الفاعلة والقـــوة الغائـــية أصـــبحت العلة الغائية عند أرسطو لا تقتصر على التوجيه ولكنها تحدث الطاقة التي توجهها بأن تُوَلِّد في الشيء النزوع المناسب الذي يســـاعده على تحقيق هذه الغاية ، والذي يظهر في شكل جسماني ، فما يدفع الـــبذرة إلى النمو هو ميلها أن تصبح نباتا ، ومن ثم لا تكون صورة النبات هـــي علة نمو البذرة على هذا النحو ، بل هي علة نموها بالإطلاق.١٩٢ ولا حاجة بنا إلى القول بأن توحيد أرسطو بين العلة الغائية والفاعلة كان الأساس

---

189 - J . Lear :- op cit , p. 42 .

١٩٠ -فردريك كوبلستون :- المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ٤٢١ .

191 - J. H. Randall :- op cit , p. 181 .

١٩٢ - ر . كولنجوود :- المرجع السابق ، ص ٩٩ .

الـذي انطلـق منه أرسطو في ميتافيزيقاه للقول بالمحرك الأول الذي يحرك العالم كغاية لـه من خلال العشق دون أن يتحرك هو.

وإذا كـان أفلاطـون قد قال بغائية مباشرة متعمدة من الإله الصانع فان غائية أرسطو تختلف عن غائية أستاذه ، فالغائية عند أرسطو غير متعمدة ، فلـدى الموجـودات مجرد نزعات باطنية نحو أهداف معينة ، وهي نزعات مملوكـة للأشياء بفضل صورها ، ولا تنشأ أو تحرك استجابة لموجه إلهي خارجي ، وإنما الصورة نفسها عنده مبدأ بنائي يسعى إلى تحقيق الفعل لنفسه كفـرد ناضـج كـامل.١٩٣ وكانت العلة الغائية ذات ارتباط وثيق ببيولوجيا أرسـطو ، لأن تعبـير " ذلك الذي من أجله" يقترب اقترابا شديدا من مفهوم "الوظـيفة" البيولوجي ، وكم عيب على بيولوجيا أرسطو سقوطها التعيس في حضـن الغائية هذا، غير أن هذا سوء فهم كامل لطبيعة عمل أرسطو، كعالم بـيولوجي وفيلسـوف – علـى حد قول جرين– وذلك لأن إدراكه للمبادئ الوظيفـية للكائنات الحية ، ولتطابق الصورة والوظيفة هو على وجه التحديد الذي يجعله فيلسوفا وبيولوجيا ، وقد اعترف كثير من علماء البيولوجيا بهذا الارتباط.١٩٤

ومـن هـنا يمكـن القـول بان أرسطو استعمل العلة الغائية بطريقتين مختلفتيـن: استند إليها لشرح الأشياء التي تقع بشكل دائم أو لمعظم الوقت، فالاطراد يتطلب شرحا بالعة الغائية، وثانيا عالج بها علاقة الجزء بالكل في أبنية الحيوانات، فما تمتلكه الحيوانات من أعضاء يكون من أجل جعلها قادرة

---

193 ⁻ R. J. Hankinson :- op cit , p. 128 .

194 - M. Grene :- op cit , p. 133 .

علـــى إنجـــاز الوظائف التي ترسم لها.١٩٥ ويكفينا أن نسوق مثالا من كتب أرســـطو البيولوجـــية دليلا على ذلك: "دائمًا ما تخصص الطبيعة كل عضو للكائـــن القـــادر على استخدام هذا العضو، فالكائنات الأعظم عقلانية سوف تكون قادرة على استخدام أعظم عدد ممكن من الأدوات استخداما فعالا.. إنها تمـــنح الأداة التي تكون مفيدة بأوسع قدر، فتعطي اليد للكائنات القادرة على اكتساب أكبر عدد ممكن من المهارات."١٩٦

يحقـــق النشاط الطبيعي هدفه في بلوغ الصورة الكاملة ، وعالم أرسطو عـــالم معقـــول في أساسه، عالم منظم ويبنى ومتشبع بالغائية ، ومن طبيعة الإنســـان أن يبحث عن نظام العالم ويصل إلى فهمه ، ولو لم يكن العالم بناء عقلانـــيًا ، ســـوف يغـــدو من المستحيل أن يفهمه الإنسان . والواقع أن هذا الظهور الشديد للنظام في العالم هو الذي يسبب الجمال المشاهد في إبداعاته، والفتـــنة التي تظهر حتى في أدنى موجوداته.١٩٧ إن النظام أو البناء الزمني المتعاقـــب للوســـائل والغايـــات حقيقة قائمة في كل حالة ، ويمكن اكتشافها. يقـــول أرســـطو: "لـــو كان من الممكن لمنزل أن يوجد بالطبيعة لوجد بنفس الطريقة التي يوجد بها بواسطة الفن الآن ، ولو كان للأشياء الطبيعة أن تُنتج بالفـــن أيضًـــا لكانت سوف تُصنع بواسطة الفن بنفس الطريقة التي تنتج بها بواسطة الطبيعة ، كل مرحلة فيها تقود إلى المرحلة التي بعدها. "١٩٨

---

195 - R. J. Hankinson :- op cit , p. 128 .

196 - Aristotle :-on the Parts of Animals . IV , 10 , 687 a 19 - 23 .

197 - E. Zeller :- op cit , vol 1 , p.461 .

198 - Aristotle :- Physics , 11 , 8 , 199 a 12 - 15 .

يقيم أرسطو غائيته كما رأينا على أساسين: ما يشاهده من غائية وقصدية فــي الفعــل البشــري ، وما يشاهده من تطور يتم لبلوغ غاية في الكائنات العضــوية ، وســلوكيات هــذه الكائــنات لن تفهم إلا بافتراض علة غائية لأفعالها.١٩٩

الواقع أنه على مدى تاريخ العلم كله لم يوجد مدافع أعظم قوة عن العلل الغائــية مــن أرســطو. ولا شــك أن الكثيرين من العلماء المنشغلين الآن بالبيولوجــيا والطبيعيات لا يزالون يتمسكون بالغائية بالحد الذي فعله هو من قــبل.٢٠٠ فغائــية أرسطو هذه ليست غائية صوفية روحانية ، ولا هي آلية جامدة ، بل مفهوم واقعي وتجريبي ، إنها نتيجة تم استخلاصها من ملاحظة الطبــيعة ، وليست فرضًا أدخل على الطبيعة.٢٠١ وعلى قدر أهمية وعظمة الغائية التي قال بها أرسطو على قدر ما وجه إليها من انتقادات. إذ بالإضافة الى اتهامها بعرقلة التقدم العلمي إبان العصور القديمة والوسطي ، نجد "أولف جيجيــن" يتهمها بأنها مقولة غير مفهومة ، ولا يمكن أن تركب على العلة ، فالعلــة شــيء والغاية شيء آخر مختلف ، بل هي القطب المضاد لها . لأن العلة تخص ما قبل الفعل، أما الغاية فتخص ما بعد . وينتقدها كذلك بأنه بينما من الممكن البرهنة على وجود العلل في الوجود وبسهولة ، نجد أن الأهداف ليست واضحة إلا في ميدان الكائنات الحية وحدها٢٠٢. لكن من السهل علينا أن نرد على هذين النقدين نيابة عن أرسطو، حيث أن صاحبهما أخطأ عندما

---

199 - A. Gotthelf :- op cit , p. 252 .

200 – D. J. Allan :- op cit , p. 33 .

201 - A. Gotthelf :- op cit , p. 253 .

٢٠٢ – أولف جيجين :– المرجع السابق ، ص ٢٤٣ .

نظـــر إلـــى أرســـطو من منظور عصرنا الحالي ، وفهم العلة التي قال بها أرســـطو بالمعـــنى الحديـــث للفظ ، لقد رأينا من قبل أن العلة عند أرسطو تتضـــمن التعلـــيل والتفســـير ، وليس التعليل فقط كما هو الأمر في المعنى الحديث لها.

أمـــا أكـــريل J.L. Ackrill فيعترض على غائية أرسطو من أكثر من زاويـــة أولا: إذا اتفقنا مع أرسطو بأن أشكال الاطراد في الحيوان دليل على الغائـــية ، فان هناك أشكالا أخرى لا تبدو إلا أنها أنشطة وعمليات محكومة بقوانيـــن كيمائية وفيزيقية ولا يمكن أن تخدم غرضا، كلون العينين مثلا في الكائن الحي.٢٠٣ وهو نقد من السهل الرد عليه بنقطتين:

(١) أن بعض الأفعال من الممكن النظر إليها كأمور ضرورية مساعدة وتـــرد ضـــمنا بواسطة الإجراءات الغرضية . لذا فإن الاطرادات الغرضية تتطلب أحيانا بعض الاطرادات غير الغرضية كأدوات مساعدة لها .

(٢) مـــن الممكن النظر إلى بعض الاطرادات غير الغرضية كنتائج أو ظواهـــر غرضية مصاحبة للإجراءات الغرضية ، مثل ابتلال شارب القطة دائمـــا كلمـــا شربت اللبن ، فشربها اللبن يخدم غرضا واضحا ، أما ابتلال الشارب المطرد فلا.٢٠٤ أما النقد الذاهب إلى أن هناك حيوانات وكائنات لا نفهـــم ما الغاية من وجودها ، وإن وجود هذه الكائنات أكبر دليل على خطأ عقـــيدة أرســـطو الغائـــية ، فيمكن الرد عليه – كما يقول أكريل- بأن هذه الكائـــنات تخدم في الحقيقة غرضا وهو حفظ نوعها ، والحفاظ على التوازن

---

203 - J. L. Ackrill :- op cit , p. 44 .

204 - Ibid .

فـــي الطبـــيعة ، كمـــا أن كل واحد من الكائنات في الكون يحاكي بطريقته الخاصـــة النشاط الثابت للإله ، فكل شيء لأجل الإله.٢٠٥ لكن هذا الرد وإن كان ظاهريا مقنعا فإنه في الحقيقة غير ذلك ، لأننا لو قلنا أن الفيل المفرد أو الفـــأر المفرد يوجد لأجل الحفاظ على نوعه ، ولو قلنا يوجد نوع الأفيال أو الفـــئران مـــن أجـــل حفظ التوازن الكوني ، فإن السؤال الذي يطرح نفسه ، ولمـــاذا وجدت الأنواع الأخرى التي تحد من أعدادها الفئران أصلا؟ ولماذا يكن التوازن الكوني خيرا؟ أما كان من الممكن حفظ هذا التوازن بشكل آخر من غير هذه الكائنات المؤذية؟ ولو قلنا أن كل الكائنات توجد لأجل الإنسان ومتعـــته يظـــل الســـؤال قائما أيضًا: ولماذا يوجد الإنسان أصلا؟ أليس من المحتمل أن تكون غائية أرسطو نفسها تجسيما من عقل أرسطو للطبيعة ، قام فـــيه بخلـــع ما يشاهده حوله في عالم الإنسان من سعي وراء الأهداف على الطبيعة دون أن يكون موجودًا فيها أصلا؟

ورغم كل هذه المآخذ لا يحق لنا النظر باستخفاف إلى غائية أرسطو، فلا تـــزال مشكلة تفسير طابع السعي وراء هدف قائم في الموجودات الحية، لا تـــزال – كما يقول ثيودروس جومبرتس – واحدة من المشكلات التي تبحث منذ وقت طويل عن حل لها بلا جدوى . وهنا نسأل هل الغائية تعوق التقدم العلمـــي؟ والإجابة أنها تساعد وتعوق في نفس الوقت.٢٠٦ تساعد لأن معرفة وظيفة الشيء والغاية منه تجعلنا نحسن تقديره، ونحذق في معرفته . وتعوق لأنها قد تصرفنا عن التحقق من العلل المباشرة بالتجربة. كما من الممكن ألا

---

205 - Ibid , p. 45 .

206 - Th Gomperz :- op cit , vol 1V , p. 134 .

يُفهم عمل ووظيفة عضو ما ، بل إن التفسير الخاطئ قد يموه إدراكنا للوقائع نفسها فيجعلنا نكون ملاحظات غير دقيقة أو نتائج متسرعة.

حسبنا هذا في الحديث عن العلل الأساسية الضرورية لدي أرسطو.

وهناك ما ينبغي أن نقوله في النهاية وهو أن أرسطو في بحثه في العلل وحد بين ثلاثة منها، وكأنه لا وجود عنده إلا لعلتين فقط هما الصورة والمادة . والسبب في هذا التوحيد أن الصورة عنده هي الغاية في كل تغير، لان التغير يهدف إلى تحقيق الصورة وهي أيضا محركة وفاعلة كما رأينا من قبل وقد أكد أرسطو عليه بقوله: " مهمة عالم الطبيعيات أن يحيط علما بالعلل جميعا ، وغالبا ما تتحد الصورة والغاية والعلة الفاعلة في واحدة ؛ لأن الصورة والغاية شيء واحد في حين يندمج معها المصدر الأصلي للحركة في بعض الحالات على الأقل."٢٠٧ بعبارة أخرى يتم التوحيد بينهم لأن الفاعل إنما يفعل على حسب صورته ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء ، فإذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وحسبها ، أما الغاية فإنها مرتسمة في صورة المحرك ، يقصد إليها ، وفي صورة المتحرك يوجه إليها.٢٠٨ فعندما يخرج نموذج ولنقل النوع البشري إلى الوجود يكون جوهر الإنسان هو الصورة النوعية الدائمة له، وهذه هي العلة الصورية ، ونفس هذه الصورة المجسدة في والده الناضج بشكل ضروري هي العلة الفاعلية لميلاده ونشأته ، إضافة إلى أن الصورة النوعية هي أيضا الهدف الذي

---

207 - Aristotle :- Physics , 11, 7 , 198 a 25 .

٢٠٨ - يوسف كرم :- المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

يتكون هو من اجل بلوغه أي أنها " ذلك الذي من أجله" تكون العلة الغائية لعملية النمو نفسها.٢٠٩ ليست العلل الصورية الفاعلة والغائية إلا جوانب مختلفة للصورة نفسها.

دعنا نتجه الآن إلى النوع الثاني من العلل وهو العلل العرضية عند أرسطو:

ثانياً – العلل العرضية الافتراضية:

هناك علل أخرى يذكرها أرسطو تتدخل بشكل عرضي في سير الأشياء وحركتها، هي المصادفة والحظ والضرورة . فلم يكن من قبيل الاتفاق أن يأتي شرح أرسطو للمصادفة في " الطبيعة" بعد تصوره الخاص بالعلل ، وإنما كان جزءا من غرضه آنذاك بيان كيف تتماشى المصادفة كعلة مع التقسيم السابق للعلل . فمع أن أرسطو آمن بالاطراد العام للطبيعة وخضوعها لقوانين عامة أكد على أن هذه القوانين لها استثناءات ، فمن الممكن أن تقع أشياء كما يقول الناس بالمصادفة . فماذا كان يعني أرسطو بالعلل العرضية؟

أ – المصادفة والاتفاق:

العلل العرضية عند أرسطو نوع من الاقتران العرضي بين معلولات كل معلول منها هو نتيجة مترتبة على علته المستقلة الخاصة به.٢١٠ وهناك فرق بين الشيء الجوهري والشيء العرضي ، الأول هو ما يكونه الشيء

---

209 - G. R. G. Mure :- op cit , p. 357 .and vide :-
- J. L. Ackrill :- op cit , p. 40 .

210 - G. M. Morrow :- " Necessity and persuasion in Plato's Timaeus ," in : Studies in Plato Metaphysics , ed by : R. E. Allen , The Humanities Press, New York , 1965 , p.433 .

بفضـــل طبيعـــته الخاصة ، الثاني ما يكونه الشيء بشكل عرضي (أو بفعل شـــيء مـــلازم) مثال ذلك فن البناء مجسدا في رجل البناء الماهر هو العلة الأساســية والجوهــرية لوجود البيت ، ولكن من الممكن بشكل عرضي أن يكــون – إذا كــان رجــل البــناء يمتلك هذه الصفات أيضًا– " الشاحب" أو "المــثقف" علة لبناء البيت ، ولكنه بهذه الصفة لا يكون العلة الأساسية للبيت وإنمـــا تصادف أن كان مثقفا.٢١١ أما المصادفة وهي نوع من هذه العلل فقد عــرفها أرسطو بأنها " العلل التي فيها قد تحدث المعلولات فجأة بشكل غير مــتوقع ، ومــن ثــم تكــون مستغلقة على الحساب البشري ، وتكون علة بالمصـــادفة فحسب ، كسقوطِ المطر في الصيف مثلا. "٢١٢وفي " الطبيعة" يشـــير أرســـطو إلى استعمال الحكماء للمصادفة كعلة، وإن كثيرا من الناس يـــتحدثون عن بعض الأشياء أنها تخرج الى الوجود بالمصادفة أو الاتفاق . اســـتعملها أنبادوقليس عندما قرر أن الهواء لا يحدث أن يكون منفصلا دائما فـــي الجزء الأعلى ، وإنما ينفصل هكذا بالمصادفة.٢١٣ ورد نشأة الحيوانات إليها . ثم يتساءل أرسطو بعد ذلك: ماذا تكون المصادفة والاتفاق؟ وهل هما متشابهان أم مختلفان؟ وكيف يمكن ادخالهما في عداد العلل؟

يشير أرسطو الى أنه توجد إلى جانب الأفعال الدائمة والأفعال التي تقع فـــي معظـــم الوقت ، أحداث تقع بالمصادفة ، لا يكون حدوثها ضروريا ولا مطردا ،والأشياء التي تحدث هكذا بشكل عفوي يقال عنها حدثت بالمصـادفة. ولما كان كل شيء إما أن يكون بفضل ذاته أو بمجرد العرض ، فمن الممكن

---

211 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol V1 , p. 238 .

212 - Aristotle :- Metaphysics , X1 , 8 , 1665 a33 .

213 - Aristotle :- Physics , 11 , 4 , 196 a 20 .

أن يقـال هـذا على العلة أيضًا فهناك علة بالذات ، وعلة بالعرض ، الأولى دائما ما تكون معنية ومضبوطة في التأثير أما الثانية فليست ثابتة ولا معينة التأثير، بسبب أنه من الممكن أن يكون للموجود من المحمولات والأعراض مالا نهاية لـه ، وهذه هي المصادفة.٢١٤ إنه عندما يقع شيء من هذا القبيل المفاجـئ وسـط مجموعة من الأحداث التي تكون موجهة من أجل شيء ما يقال أنه بالمصادفة ، مثال ذلك: الرجل الذي يذهب إلى السوق لشراء بعض احتـياجاته فيقابل شخصا آخر مدينا لـه لم يقابله منذ فترة بعيدة فيأخذ دينه منه ، فأخذه للدين هنا من قبيل المصادفة، لأن ذهابه للسوق لم يكن مقصودًا مـنه أخذ الدين ، ولا من عادته أن يكون في السوق دائمًا . وينتهي أرسطو إلـى أن المصادفة علة عرضية من علل تلك الأشياء التي تحدث لأجل شيء ما، وتتضمن قصدا وتصميما على شيء غيره.٢١٥ وفي "دعوة للفلسفة" يشير أرسـطو إلـى أنـه رغم كون ما ينشأ عن طريق المصادفة لا ينشأ بهدف يقصده هو بالذات ، فإنه قد يحدث إن يتولد عن المصادفة بعض الخير، غير أنه لا يكون خيرا من خلال المصادفة ، لأن ما ينشأ عن طريقها يكون دائما غـير محـدد.٢١٦ إذن فالسمتان اللتان تميزان الأحداث التي تقع بالمصادفة والاتفـاق هما : غياب الاطراد في الوقوع ، وانعدام القصد المتعمد للنتيجة التي تقع ، وإنما يكون القصد متجها لنتيجة أخرى غيرها.

آمن أرسطو أذن بوجود حوادث في العالم تحدث كيفما اتفق هي بالنسبة لنا حوادث لم نتبين الغاية من وجودها، كما أنه لا يكون هناك تخطيط وقصد

---

214 - Ibid . 11 . 5 . 196 b20 - 25 .

215 - - Ibid . 11 , 5 , 196 b35 .

٢١٦ - أرسطو :- بروتربيتيقوس : ب ١٢ ، ص ٣٤ .

أدى إلى حدوثها ، وإنما تقع عفويا ، فلا يمكن للإنسان أن يعين المصادفة ، ولا أن يحــدد مسـبقا نتائجها. لأن الأشياء التي من الممكن أن تصبح عللا لمعلــول مصـادف أشياء غير محددة تماما أو - كما يقول ديفيد روس- لا توجد قاعدة يمكن فرضها لتحديدها. ومن ثم فالرأي الذاهب إلى أن المصادفة شيء غير متعين وغامض رأي لـه مبرره.٢١٧

ليسـت المصـادفة خاضـعة للمعرفة عند أرسطو— على عكس العلل الأساسـية — فـلا تمثل جزءا في أي علم راقي . لأن المعرفة كلها تنصب علـى ذلك الذي يقع بشكل دائم أو في أغلب الأحوال . فهل يعني أرسطو أن أحداث المصادفة ليس لها علة، وبذلك يخرج على نظريته هو في العلية؟ إنه لا يفعل ذلك صراحة . فأحداث المصادفة لها علة عنده ، وتقع بسبب أو على الأقل لها علة ، لكننا لا نعرفها الآن . فلا يفترض أرسطو - ولم يكن بحاجة إلى أن يفترض- أحداثا بدون علة في عالمه . لكنه يسمح بالقول بأنه ليست كـل الأحـداث قابلة لأن تفهم فهما علميا لأنه ليست كل الأشياء تظهر ذلك الاطراد الذي يتطلبه العلم.٢١٨

ويدخـل لرسـطو أسـفل المصادفة "الحظ" ، و كلاهما علل عرضية . الأولى: حدوث شيء في الطبيعة ولكن بشكل استثنائي لا يطابق النحو الغالب الذي تجري عليه الظواهر الطبيعة مثل سقوط الأمطار صيفا بدلا من شتاء ، أمـا الحـظ فهـو علة توجه سير الأشياء عند غياب الفن ، لأنه علة تتعلق بـالأمور الإنسـانية التـي تحدث دون سابق تدبير أو تفكير في الغاية.٢١٩ ويرفض أرسطو أن يكون الحظ إلها من الآلهة كما كانت تظن العامة كذلك ،

---

217 - D. Ross :- op cit , p. 76 .

218 ˉJ . Barnes :- op cit , p. 57 .

٢١٩ – د . أميرة حلمي مطر :– الفلسفة عند اليونان ، ص ٢٩٢ ص ٢٩٣ .

لأننا نشاهد الحظ قد يحل بساحة الكسول الخامل في حين يعاني المجتهد المطيع للآلهة ، فمن السخف أن يحب الإله أنسانا كسولا ويسخط على إنسان مجتهد . هناك حظ إذن وهو علة لبعض الأحداث الخيرة أو الشريرة لأناس معينين، ولكنه علة غير قابلة للقياس.٢٢٠ ويضرب أرسطو مثالا على وجود الحظ بالرجل الذي يحفر في حقله ليزرع فيجد كنزا ، فهذا لا يكون بفعل الضرورة ولا العادة ، فليس من الضروري أن يحصل الإنسان كلما زرع على كنز ، ولا عادة وهو يزرع يجد كنزًا.٢٢١ ويؤكد سمبليقوس على أن الفعل البشري الواحد – مثل الحفر– من الممكن أن يكون علة أساسية لشيء (الزراعة) وفي ذات الوقت علة عرضية لشيء أخر (الحصول على كنز) ولا تعارض بين الاثنين ، ومحل الفصل بين الشيئين ، أيهما الأساسي و أيهما العرضي يعتمد اعتمادا كليا على نتيجة تؤخذ في عقل الحافر ما كان يسعى وراءها بحفره هذا.٢٢٢

يندرج الحظ لدى أرسطو أسفل العلل الغائية ولكنه يكون علة بشكل عرضي ، ولا يطلق فحسب إلا على الموجودات القادرة على التروي والاختيار العقلاني ، بعبارة أخرى تكون أفعال الحظ علة عندما يكون من المفروض أن يكون الحدث مقصودا بشكل مغرض ، ولكنه لا يكون كذلك في الواقع . والشيء الذي يأتي ملبيا للهدف المتوقع نقول عنه حظا حسنا ، والعكس الذي يأتي مخيبا للهدف المتوقع نقول عنه حظا سيئا ، وكل هذا يعتمد على نظرة غائية.٢٢٣ وبهذا فإن مجال المصادفة أوسع من الحظ لأنها

---

220 - M. Grene :- op cit , p. p. 149 - 150 .

221 - Aristotle :- Metaphysics , V , 30 , 1025 a11 -25 .

222 - J. Lennox :- op cit , p. 233 , N 32 .

223 - J. Ferguson :- Aristotle , Twayne Publishers , inc , New York , 1972 . p. 54 .

تخص الطبيعة والأشياء غير الحية ، لكن الأوسع منهما جميعا الاتفاق ، فماذا يعني أرسطو بالاتفاق؟

يخــص الاتفــاق الكائــنات التي لا تختار، وليس لها إرادة كالأطفال والحــيوانات والجمادات ، فتكون معلولات اتفاقية . فكأن الاتفاق عنده هو الحــال الــذي لا تتحقق فيه الغاية المرجوة في نطاق ما لا اختيار لــه من الكائنات : كأن يسقط حجر على رجل مار تحته فيقتله ، فيقال: إن الحجر لم يسقط عن عمد منه وإرادة وإنما اتفاقا. أو تقع صخرة فيتصادف أن تقع على شاكلة تشبه شاكلة الكرسي المهيأ للجلوس فهذا تم بالاتفاق ، لأن الصخرة لم تختر هذا الشكل من الوقوع . وبهذا فالاتفاق أوسع من المصادفة في المدى ، فإذا كان كل ما ينتج من المصادفة يكون اتفاقا فإن العكس ليس صحيحا فليس كل شيء يحدث بالاتفاق يكون حادثا بالمصادفة.٢٢٤ الأمر الإتفاقي هو الحالة التــي لا تــتحقق فيها الغاية ، أي الحالة التي لا يحدث الشيء فيها بطريقة تحقــق الغاية المرجوة في نطاق ما لا اختيار لــه من الكائنات . وقد اعتمد أرســطو على تصوره هذا للاتفاق في تفسيره للتولد التلقائي للكائنات الدنيا ؛ وذلك لأن صور التولد الإتفاقي هي أنواع الأشياء التي من الممكن أن تكون راجعــة إلى فاعلية شيء ما متطابق شكليا معها ، وهي صور لا تقع بشكل دائم ، ولا بشكل معتاد.٢٢٥ ونستنتج من ذلك أن أفعال المصادفة والاتفاق تقع لا بحســب حاجــة معينة لكنها تلتقي عند غاية ليست معدة لها بالذات ، إنها "الــتقاء علل إرادية أو طبيعية من حيث لم يقصد أن تلتقي." وهناك فرق بين الحظ والاتفاق بالتالي ، فالأول يخص الإنسان وحده ، أما الاتفاق فيخص كل

224 ¨ Aristotle :- Physics , 11, 6, 197 a 30 - 37 .

225 - J. Lennox :- op cit , p. 235 .

الكائــنات المجردة من الاختيار المتعمد . ويرى هذا الفرق في الحالات التي تكون العلة فيها داخلية: مثل إنتاج مواليد مشوهة ، فمع أن هذه المواليد تتولد بدافــع الإنجاب المغروس بالفطرة في الأب ، أي تقع بفعل الطبيعة ، ومثل هــذه المنتجات المشوهة من أعمال الاتفاق وليست من أعمال الحظ كما هو واضح.٢٢٦

أمـــا في كتاب "ما بعد الطبيعة"٢٢٧ فيعرض أرسطو للاتفاق من زاوية أخـــرى غــير تلــك التي يعرض لها في كتابه " الطبيعة"، فيذكر أن الاتفاق نوعـــان: نوع يحاكي فعل الفن، وأخر يحاكي فعل الطبيعة ، في الأول يذكر أرسطو أنه رغم كون الصحة يتم الحصول عليها بفن الطب ، من الممكن أن يعــثر علــيها بالاتفــاق ، وذلك عندما يبدأ جسم المريض من نفسه سلسلة التغــيرات التي سوف تحسن من مرضه، وكان سوف يوصي بها الطبيب لو حضر، فيبدأ الجسم بتخفيض حرارته بنفسه. فهذا اتفاق لأنه لا يحدث في كل حالــة . الحالــة الثانــية المحاكــية للطبيعة تظهر في حالات التولد التلقائي المحاكــي للــتولد الطبيعي ، عندما تكون هناك مادة بمقدورها أن تبعث في نفســها سلســلة العملــيات الحيوية التي يبثها العنصر الذكري في العنصر الأنــثوي فــي الــتولد الطبيعي . وقد حدثت العديد من الصور الدنيا للحياة بواســطة هــذا التولد التلقائي من المادة بواسطة حرارة الشمس.٢٢٨ ويتفق التصوران الواردان للاتفاق في "الطبيعة" و" ما بعد الطبيعة" في عدة جوانب، ومنها: الاتفاق أمر غير مألوف ، وانه نادر لأنه يسبب بشكل طارئ بواسطة

---

226 - D . Ross :- op cit , p. 76 .

227 - Aristotle : - Metaphysics , V11 , 7 , 1032 a27 - 35 .

228 - Aristotle :- On the generation of Animals , 11 , 6 , 743 a35 .

المصـــادفة ، وأنـــه ينتج نفس الغايات التي تنتج بشكل طبيعي بواسطة فعل غائـــي مســتهدف أو بالطبيعة.٢٢٩ وكأن أرسطو قد شعر بهذا الاتفاق بين التصورين فقام بتلخيصه بقوله: "الاتفاق تلك هو الأحداث التي تنتمي إلى فئة الأشياء التي تأتي للوجود لأجل شيء آخر، وأنها لم تخرج لأجل هذا الشيء الواقـــع و ينــتج عنها بشكل فعلي ، وهذا الذي نتج عنها لـــه علة خارجية ولكنها مجهولة لنا."٢٣٠

المصادفة والحظ والاتفاق كلها علل عرضية تقع في دائرة الأشياء التي تكـــون مهيأة للخروج إلى الوجود ، ولكنها لا تخرج هكذا لا بالضرورة ولا بالعـــادة . وبالتالـــي يؤكد أرسطو على احتمالية وجود أحداث في العالم غير معلومـــة العلـــة لنا، وإنما هي صفات تلتحق ببعض الأشياء في وقت جزئي وموضـــع جزئـــي غير متوقع ، فليست هناك علة معينة لحدوثها ، ومن ثم يعترف أرسطو بوجود ثغرات بالتالي في النظام الغائي للطبيعة.فلم تكن لدي أرســـطو نزعة حتمية آلية كجزء جوهري في فكره الفلسفي ، ولم يقابل بين المصادفة والحتمية ، وإنما يقابل بين المصادفة والغائية ."[٢٣١] ولا يعني وقوع حـــدث بالمصادفة أو بالاتفاق عند أرسطو أنه حدث غير معلول بالمرة كما فهم البعض ذلك ، وإنما جملة (س وقع بالمصادفة) وجملة (س لها علة) جملـــتان متطابقان تماما عند أرسطو ،فمثل هذه الأحداث نوع من نظام علي شـــديد الخصوصـــية ، ولكنه ليس علية كاملة ، لأن المصادفة علة عرضية فقط.[٢٣٢]

---

229 - J. Lennox :- op cit , p. 227 .

230 - Aristotle : - Physics , 11 , 6 , 197 b 17 - 20 .

231- J. Ferguson :- op cit , p. 54 .

232 - J. Lennox :- op cit , p. 230 , N 25 .

أمـــا الحـــظ فهـــو جزء من المصادفة وينصرف إلي الكائنات العاقلة القادرة على التروي العقلي والقيام بالفعل الأخلاقي ، ومن ثم فالكائنات التي لا يمكـــنها ذلك لا تتعرض للحظ . لكن أرسطو يذهب إلي أن الحظ قد ينسب إلـــيها علـــى ســـبيل المجاز فقط مثل قول بروتارخوس Protarchus " إن الأحجـــار التـــي تبـــنى منها المعابد أسعد حظا من الأخرى ، لأنها تحظى بالـــتقديس عند تقديس الآلهة ، في حين أن الأخرى تداس بالأقدام."[٢٣٣] وهناك شـــئ يجـــب التأكـــيد عليه هنا ، وهو أن المصادفة ، أو الاتفاق والحظ عند أرسطو لا تمثل جميعا خرقا للنظام العلي . فمثلا الحجر الذي يهوي نجد أنه يســـقط لثقله الخاص لأنه يسعى إلي موضعه الطبيعي ولم يعاق عنه . كل ما في الأمر أنه يظهر وكأنه يحدث لأجل غاية رغم أنه لا يكون كذلك حقا ، فلم يهـــو الحجر في الحقيقة لأجل إصابة الرجل رغم كونه يبدو كذلك ."[٢٣٤] وقد أكـــد أرسطو نفسه انتماء المصادفة إلي العلية سواء أكانت القوة المحركة هنا طبيعـــية أم عقلية فهي دائما تكون العلة ، لكن في هذا النوع من العلية يكون عـــدد العلل لا يمكن حصره، ويسبب هنا بواسطة شئ ما عرضي . ويجعل أرســـطو العلل الأساسية متقدمة على العرضية وأسمى منها ."[٢٣٥] فمن الخطأ في رأي أرسطو القول بأن هناك شيئا مثل المصادفة المحضة ، بمعنى فاعل غير مسئول يعمل بشكل خارج ومنفصل تماما عن التخطيط المطرد للعلية . وإنما المصادفة نتيجة عرضية ناشئة من سلسلة مطردة من العلية لكنها كانت مـــتجهة إلـــي غايـــة أخـــرى غير تلك التي تم الحصول عليها . إنها تسمى

233- Aristotle :- Physics , 11, 6 , 197 b 5 - 11 .
234 - J . Lear :- op cit , p. 36 .
235 - Aristotle :- Physics , 11, 6 , 198 a 1 - 5 .

مصـــادفة لأنـــنا لا يمكننا أن نستنتج من مجرد الفعل والنتيجة العلة الحقيقة للنتــيجة ، والتي تظل في ضوء المعلومات المتاحة واحدة من عدد لا حصر له من الاحتمالات ."[236]

نجح أرسطو بإدخاله المصادفة تحت فئة الأفعال الغائية ، وأنها نتيجة عرضــية لأفعال وأحداث مستهدفة تستهدف نتيجة أخرى غيرها ، نجح في هدم تصور ديمقريطس القائل بأن العالم أجمع جاء بالمصادفة . إذ لما كانت المصـــادفة فرعا عرضيا لأحداث موجهة أساسا إلي غاية ، يترتب على ذلك أن العلــية الغائية أسبق على المصادفة كعلة . فلو كان العالم نشأ بالمصادفة فـــإن العقل والطبيعة يكونان علة سابقة عليه وعلى المصادفة نفسها ، وهذا إبطــال لــرأي ديمقــريطس وأنبادوقليس المنكران للنظام والتدبير في نشأة الكــون.وأرســطو في هذا أفلاطوني غيور ــ كما يقول جثرى ــ وهذا ما تلخصـــه العبارة التالية : "إذا قبلت مقدمتي بأن كل حدث مصادف هو نتاج لغـــرض موجـــود مـــن قبل ، فمن المحتم أنك تسلم بخطأك في التمسك بأن المصـــادفة كانت أسبق ."[237] فأشكال المصادفة والحظ يفترضان ضمنا الفعل المعـــتاد والمطـــرد ، أي يفترضان ضمنا العقل والطبيعة ، فلن يكون لدينا المبرر إذن للقول بأن بعض الأشياء يقع وكأنه قد خطط لها (بالمصادفة) لو لم نكن نأخذ مأخذ البداهة أن بعض الأشياء تقع بالتخطيط . إننا نصف نتائج معيـــنة بأنهـــا غـــير مطـــردة فـــي ضوء الخلفية الخاصة بالنتائج المطردة والمتوقعة.[238]فكلاهما يستلزم الواحد منهما الأخر ، لا أن ينفيان الواحد منهما

236 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol V1 , p. 244 .
237 - Ibid , p. 241 .
238 - J. L. Ackrill :- op cit , p. 40 .

الأخـــر كمـــا ظـــن ديمقـــريطس .فلئن كان أرسطو قد انتقد الأسبقين لأنهم استعملوا المصادفة في تفسير الكون ، فكيف يعود هو فيستعملها كعلة من بين العلل ؟ إن سبب نقد أرسطو لهم في الواقع ليس أنه ينكر وجود المصادفة في العالم ، وإنما لأنه ينكر اتخاذها العلة الأساسية والوحيدة وراء كل ما يحدث في الكون ، ولا تعارض بين رفضه لهم وقوله بها كعلة .

وهناك من يري أن قول أرسطو بالمصادفة كان أمرا ضروريا له من أجل تشييد نزعته الواقعية شديدة البساطة هذه . إذ كانت المادة عنده تساوى المصادفة . ولو لم يقل بالمصادفة لفقد مفهوم المادة عنده كل معنى لها لدينا ، لأنهـــا حتى لدينا نحن ليست نسقا جامدا من المفاهيم المتحجرة منطقيا . إنها عنده مملكة المصادفة ، ولسنا بحاجة إلي القول بان الحركة العشوائية للمادة عـــند أرســـطو هي التي نبهته للمقولة الجوهرية الأخرى وهي الصورة .[٢٣٩] وينتقد "جون استيوارت مل " موقف أرسطو السابق بقوله : إن موقف أرسطو الحقيقي هو موقف الحتمية الطبيعية الصارمة ، وأنه في حقيقة الأمر لا يسلم بالمصادفة ، ولا بالاتفاق لأنه وجدهما لا يعادلان في القيمة العلل التي وراء النظام الغائي في الكون .[٢٤٠]وأيد هذا النقد "ديفيد روس " قائلا : إنه لا يمكن التوفـــيق بين القول بالمصادفة والقول بالعلية ، لأنه عندما يُؤثر على المادة بـــنفس القوى لابد أن تصدر نفس الآثار في كل مرة ، وعدم تعيين المادة لا يتضـــمن المصـــادفة .[٢٤١]لكن من الممكن الرد على هذا النقد بما يذهب إليه "ثيودروس جومبرتس " ونتفق معه فيه بأن سلسلة العلل التي قال بها أرسطو

---

239 - A. Losev :- op cit , p. 153 .
240 - Th . Gomperz :- op cit , vol IV , p. 100 .
241 - D. Ross :- op cit , p. 77

لــم تكــن بالصـــرامة والشمولية التي ظنها الاتهام السابق ، بل كانت تسمح بوجود مصادفة عارضة في سير الأحداث . كما أن العقل الإنساني الحر كان علـــة معترفا بها من بين العلل الأخرى في رأي أرسطو .فلم تكن المصادفة ســوى علة ثانوية مصاحبة ، وسوف يأتي اليوم الذي لا تصبح فيه مصادفة ولا علة ثانوية، عندما تنمو وتتزايد معرفتنا فنتوصل إلي القانون الذي يضبط هذا الحدث المصادف ويجعله مطردا ."[٢٤٢]

وأيا ما كان الأمر فإن إيمان أرسطو بالمصادفة سيكون له أثره الكبير علـــى الفكر المشائي الإسلامي ، وخاصة عند ابن سينا الذي ردد نفس كلام أرســطو هـــنا وتأثر بشدة به ."[٢٤٣] وكذلك على فلسفة الأخلاق في العصور الوسطي ؛ فلم يكن في هذا الوقت قد ترسخ في الأذهان أن النجاح في العالم الأرضـــي دليل قرب من الإله ، فقد اخترعت هذه الخرافة البروتستانتية فيما بعـــد . فـــي هذا الوقت ذهب لاهوتو العصر الوسيط إلي أن توزيع الخيرات الأرضـــية هـــو فـــي العادة من عمل الحظ والمصادفة بالمعنى الأرسطي . وعرض "دانتي " لهذا المذهب في قصيدته عن "الجحيم"."[٢٤٤]

وخير ما نختم به عرضنا للمصادفة كعلة عند أرسطو هو القول بأن غـــياب العلية الغائية في الأشياء التي كان من المتوقع أن تحدث بهذا الشكل هو اللمحة الشيقة في نظرية أرسطو في المصادفة والاتفاق ."[٢٤٥]

---

242 - Th. Gomperz :- op cit , vol 1V , p. 99 .

٢٤٣ - د . عاطف العراقي :- المرجع السابق ، ص ١٦٨ ، وما بعدها .

٢٤٤ - ألفرد تايلور :- أرسطو ، ص ٦٩ .

245 - J. Lennox :- op cit , p. 221 .

ب- الضرورة الافتراضية :

لا يعنـــي هجوم أرسطو على أنصار المصادفة من السابقين عليه انه قـــد اعتـــنق الطـــرف المقابل ، وقال بالضرورة المطلقة . بل قال بنوع من الضـــرورة هـــو أبعد ما يكون عن الإطلاق ، قال بضرورة افتراضية تفسح مكانا إلي جوارها للقول بالممكن والمصادفة .

يخضـــع أرســـطو الضرورة في الواقع للغاية ، لأنها ضرورة معتمدة علـــى غايـــة خارج ذاتها ، هي الطبيعة الخاصة بالشئ ، المبدأ المنظم الذي يوجـــه الشئ نحو غايته الخاصة . وبهذا كانت الضرورة المؤدية إلي الغاية هي المتحكمة في الطبيعة، وقد توصل إلي ذلك من مشاهدته الأعمال المهنية التـــي تقـــوم بهـــا الكائنات العاقلة.[٢٤٦]وإذا كانت الطبيعة كصورة أسبق من الطبـــيعة كمـــادة ـــ كما رأينا ـــ فإن الطبيعة كغاية هي المظهر البيولوجى الممـــيز للطبـــيعة كضرورة . لذلك كانت الضرورة عند أرسطو مشروطة بالغايـــة ، إنهـــا كمـــا يقال مطية توصل إلي غايات الطبيعة .[٢٤٧] ولو كانت الضرورة مطلقة لكان ينبغي أن نفترض ـــ كما يقول ـــ أن الحائط في البيت يأتـــي بالضـــرورة هكـــذا ، لأن ما هو ثقيل ترسب بشكل طبيعي أسفل في الأساسات ، وما هو خفيف صعد إلي القمة كالطوب والخشب . إننا نقول إن الحـــائط ما كان يمكن أن يأتي من هذه الأشياء وحدها ، اللهم إلا بمعنى أنها علة مادية له فقط ، بل يتم بناء الحائط لأجل حماية واحتواء منقولات معينة خلفه .[٢٤٨]

٢٤٦- د. فيصل بدير عون :- المرجع السابق ، ص ٩٥ .

247 - M. Grene :- A Portrait of Aristotle , p. 139 .

248 - Aristotle :- Physics , 11 , 9 , 200a 3 - 7 .

ويستطرد أرسطو في حديث طويل بعد ذلك مدعما بالأمثلة لإثبات أن الضرورة الصارمة لا توجد في الكون ، بل كل شئ تحكمه الغاية ، ويتغير شكل الشئ وفقا لتغير الغاية المرجوة منه . ولا توجد الضرورة الافتراضية هذه في الأشياء التي تخرج بفعل الطبيعة فحسب ، بل وتوجد أيضا في الرياضيات . وكما أن المقدمات تستلزم النتائج وجودا وعدما في الرياضيات ، كذلك في الواقع الوسيلة لابد أن توجد لتتحقق الغاية . لكن الغاية تسبق الوسيلة . فإذا كان بدون الوسيلة لن تتحقق الغاية ، فإن الغاية بدورها تقتضي الوسيلة ، لأنها هي التي ترتب حالها ، إذ يلزم وجود الطوب والأحجار من أجل وجود البيت ، ولكن الصورة المنشودة لا يرجع تحققها لمثل هذه الأشياء، ولا بوصفها مادة لها ، وإنما بفضل الغاية ."[٢٤٩] وانتهى أرسطو من تحليله للضرورة هنا إلي أنها توجد في الطبيعة متمثلة في المادة والتغيرات التي تحدث في هذه المادة ."[٢٥٠] وقد عرفنا أن المادة لدى أرسطو ضرورية لخروج الأشياء إلي الوجود ، ولكنها ليست كافية بمفردها لذلك ، بل تحتاج إلي الصورة وإلي الغاية ، الأمر الذي جعل أرسطو يصفها بالضرورة الافتراضية . الغائية هي القاعدة عند أرسطو ، والأخطاء هي من عمل الضرورة . وبهذا يقدم أرسطو معنى للضرورة لا يتنافى مع الغاية ، بل يدخل فيها ، هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية . فمن الضروري أن تكون المادة كذا ، وأن تترتب على نحو كذا . لكن علة هذه الضرورة هي الغاية والصورة . وهذا هو حل أرسطو : إنه يخضع المادة للعقل ، والآلية

249- Ibid , 11 , 9 , 200 a 15 - 25 .
250 - Ibid , 11 , 9, 200 a30 .

للغائـــية ، ويحطم النطاق الضروري الذي يقيمه قدماء الفلاسفة حول العالم ، ويفتح مجالاً للإمكان والحرية.[٢٥١]

الضـــرورة القائمة في العالم ضرورة شرطية وليست مطلقة ، أي أنها شـــرطها الغاية التي من أجلها يتم الفعل .فعند حدوث الأشياء تفرض الغايات المرجوة منها الأوضاع الضرورية اللازمة لبلوغها .فالضرورة الطبيعية هنا ضرورة شرطية ، تتوقف على شروط معينة . فإذا كان يجب أن تكون هناك شـــجرة بلوط ، فإنه يلزم أن تكون هناك البذرة السليمة ، القدر المناسب من المـــاء، والقدر الملائم من ضوء الشمس ، وبقية الشروط . وإذا لم تكن هذه الشروط قائمة فلن يتم نمو شجرة البلوط . فليس هناك ضرورة في كل حالة ســـوف توجـــد فـــيها شجرة بلوط.[٢٥٢]وأكبر دليل على وجود هذه الضرورة الافتراضية أن غايات الطبيعة أحيانا ما لا تتحقق على الوجه الأكمل ، نتيجة لعـــدم تنفـــيذ تصميم ما، وتعاقب عمل العلل الوسيطة والتي تكون جوهرية للحصول على غاية بعيدة. ووجود هذه الضرورة يجعل من المستحيل تعيين غرضا وراء كل شئ في العالم. حقا تسعى الطبيعة وراء غايات محددة، لكن في تنفيذها الفعلي لخططها ينتج الكثير من الأشياء بشكل عرضي.[٢٥٣] وعلى عالم الطبيعة كما يقول أرسطو "أن يضع موضع الاعتبار حالات الشذوذ التي تطـــرأ على تصميمات الطبيعة بواسطة الضرورة، مفترضا وجود استثناءات للقواعـــد، وشـــاعرا بالرضــــي عندما تقوم تعميماته على الغالبية الغلبة من

٢٥١ – يوسف كرم :– المرجع السابق ، ص ١٤٠ .
252 - J. H. Randall :- op cit , p. 185 .
253- E. Zeller :- Aristotle , vol 1 , p. 465 .

الحـــالات فقط."[254] وكأننا نستمع في هذا النص إلي أحد النسبيين المعاصرين وليس إلي أرسطو .

وقـــد دفع أرسطو إيمانه بهذه الضرورة الافتراضية كعلة في العالم إلي عـــدم الإيمان بسريان الضرورة المنطقية على الأحداث المستقبلية والأحداث الحاضـــرة. فنجده يقول بالممكن في مذهبه الطبيعي والمنطقي . فقانون عدم التـــناقض لا يســـرى سوى على أحداث الماضي فقط ، أما أحداث المستقبل الجزئـــية التي لم تتعين بعد ، ولا يمكن اختبار صدقها من عدمه، فهي مجال الممكـــن . إنها قضايا محتملة الصدق ومحتملة الكذب . فعندما توجد قضايا جزئـــية حول المستقبل لا يكون الوضع الفعلي أن من الضروري أن واحدة سوف تكون صادقة منه ، والأخرى كاذبة. وقد لخص أرسطو قوله بالممكن في عبارة شهيرة أثارت جدلا طويلا في الماضي بين أرسطو والميجاريين ، وأدت في العصر الحالي إلي نشأة المنطق متعدد القيم ، وهي عبارة أرسطو " ســـوف تكون هناك معركة بحرية غدا" إن زوج القضايا الذي يقول : سوف تكون هناك معركة بحرية غدا ، وسوف لا تكون هناك معركة بحرية غدا ، زوج ليس متناقضا بالضرورة ، وإثباتها في هذه الحالة لا يكون أكثر صدقا بـــأي حال من نفيها ."[255]يقول أرسطو معبرا عن هذا الممكن :" لأنه لا يوجد احتمال يكون احتمالا قد حاز حدوثا وانتهى ، وإنما يكون ممكنا أن يحدث ، وممكـــنا ألا يحدث."[256]ولا يهمنا نحن هنا في هذا البحث " الممكن المنطقي"

254- Aristotle :- On the parts of Animals, 111 , 1 , 663 b27 .
255 - G. E. M. Anscombe :-" Aristotle and the sea battle," in : The collected Philosophical Papers of G. Anscombe , vol 1 , University of Minnesota press, 1981 , p. 47 .
256 - Aristotle :- De Caelo , 1 , 12, 1283 b 13 .

عـند أرسـطو ، ومـا أحدثـه من تأثير عظيم على منطق الرواقيين، لأن الضرورة المنطقية عند أرسطو تقع خارج نطاق البحث .

قصر أرسطو الضرورة المطلقة على عالم ما فوق القمر ، أما عالمنا نحـن ففـيه ضـرورة جزئية في نظر أرسطو ،وهو ينبهنا هنا إلي أن هذه الضـرورة لا تسري على كل الأفعال والظروف والأحوال . فهناك مساحة مـتروكة في عالمنا للفعل الإنساني الحر ، وعلى ذلك لم يكن أرسطو مفكراً حتمـيًا طبيعـياً بأي حال من الأحوال كما يقول "جرين" .[٢٥٧] فطن أرسطو بالتالي إلي وجود الممكن في عالمنا ، وأن القوانين التي نصوغها لها حالات استثناء ، فنفس الرحلة بالسفينة والتي تصيب بعض المسافرين بالدوار قد لا تصـيب البعض الآخر .يسلم أرسطو في بعض الحالات بعدم وجود ارتباط ضروري بين العلة والمعلول . بل ويفترض وجود علة أولي (المحرك الذي لا يتحرك) ليس لها علة أحدثتها . إن قطار العلية الضرورية من الممكن ــ كما يقول ديفيد روس ــ أن يرجع إلي الوراء إلي نقطة معينة ، لكنه لا يمكن أن يـرجع إلي ما هو أبعد من ذلك . إنها نقطة ــ علة ليس لها علة ... وأن هـناك أحداثا غير محتومة الحدوث بعد.[٢٥٨] إن مفكرا مثل أرسطو امتدح ــ على حد قول جومبرتس ــ قوة الممارسة والعادة امتداحا عظيما للدرجة التي جعلته يصف العادة بأنها "طبيعة ثانية" ما كان يمكن أن يفشل على الأقل في التعرف على الدور الذي يلعبه التعود في تعديل مسار ميل أو شهوة طبيعية ، مـا كـان يمكن أن يفشل في التعرف على الأقل على وجود الممكن في هذا العالم .[٢٥٩]

---

257 - M. Grene :- op cit , p. 145 .
258 - D. Ross :- op cit , p. 80 .
259 - Th. Gomperz :- op cit , 1V , p. p. 103 - 104 .

لا نندهش إذن عندما نجد أرسطو يفرد مكانا للاحتمال جنبا إلي جنب مع الضرورة عندما يتحدث عن القوانين الحاكمة للفعل البشري ، فمن الحمق في رأيه تفسير كل الأحداث الخارجية بأنها تحدث بفعل الضرورة أي أنها تحدث دائما بنفس الطريقة وبنفس الشدة في كل الأفراد. وهي نفس النظرة التي ينتهجها العلم الحديث في يومنا هذا.

بهذا نكون قد انتهينا من تحليل تصور أرسطو للعلية في هذا الكون. وهو تصور أثار النقد الشديد وفي ذات الوقت أثار القبول والاستحسان من البعض الآخر ، فقد انتقده مرقص أوريليوس (القرن الثاني الميلادي) على الرغم من التأثير الكبير للعلية عند أرسطو على المدرسة الرواقية ، فذهب أوريليوس إلي أن أرسطو لم يفهم على الإطلاق أن مهمة العالم الطبيعي الحقة ليست في وضع قوانين وفرضها على الطبيعة ، بل أن يعلم من خلال ملاحظة الوقائع ما هي القوانين التي تسير عليها الطبيعة.[٢٦٠]وهو نقد غريب في رأينا ، فقد رأينا أرسطو يقيم نظريته العلية على روافد عديدة ، أن أحد روافدها كان ملاحظة الوقائع من حوله ، وكذلك تأمل اللغة والمفاهيم الشائعة في عصره . وممن أنصف العلية عند أرسطو "ولتر ستيس" الذي اعتبر مفهوم أرسطو أوسع وأكثر رحابة من التصور الحديث عند "جون مل "، لأن تصور "مل" الحديث هذا يسقط العلتين الغائية والصورية من حساباته .[٢٦١]وذهب "راندال" إلي أن أرسطو يبدو اليوم وهو المفكر الحديث بشكل يثير الإعجاب ، في حين يبدو "اسحق نيوتن" ذا أهمية تاريخية فقط . واعتبر

---

٢٦٠ - ألفرد تايلور :- المرجع السابق ، ص ٧٧ .

٢٦١ - ولتر ستيس :- المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

إهمـــال طبيعيات أرسطو في القرنين السادس والسابع عشر وسيادة المذاهب الآلـــية مجـــرد زيـــغ سريع أو مرحلة المراهقة في تطور نظريتنا الطبيعية الخاصـــة ."[262] وانتهت هذه المرحلة بتواري التفسيرات الآلية وعودة البحوث الوظيفـــية الأرسطية ، وطغت مفاهيم طبيعيات أرسطو مرة ثانية اليوم على مفاهيم "نيوتن".

262 - J. H. Randall :- op cit , p. 168 .

الخاتمــة

يمكننا أن نجمل فى النهاية بعض النتائج التي تم التوصل إليها في ثنايا البحث المختلفة ، وتتمثل هذه النتائج فيما يلي :

١. كــان للعلية أهميتها الكبيرة في طبيعيات أرسطو. حيث اعتمد عليها فــي تفســيره للحــركة ، وحــل من خلالها المعضلة الإيلية القائلة باســتحالة خــروج وجــود مــن اللا وجود ، وطبقها على دراساته البيولوجــية للحيوان والنبات والعناصر والأجسام البسيطة . وانطلق منها للحديث عن المحرك الأول ، وهناك من يرى أن نظرية أرسطو فــي القــياس وقولــه بالوسط في فلسفة الأخلاق والسياسة انعكاس لنظريــته في العلية ، لقد كانت العلية الفرض العامل الذي كثيرا ما كــان أرســطو يلجأ إليه لتوضيح العلاقات والروابط التفسيرية في الظواهر الموضوعة قيد البحث أمامه .

٢. للعلية عند أرسطو معنى أوسع بكثير من معناها الفلسفي في العصر الحديث . فبينما يتم قصرها اليوم على عملية التعليل فقط ، ولا تضم ســوى علتيــن فقــط : العلة الفاعلة والمادية ، لأن رجل العلم في عصــرنا لا يرى أن دراسة الغاية و الماهية تدخل فى نطاق بحثه ، وهــي اقــرب ما يكون إلي نطاق الفلسفة والفن ، كانت العلية لدي أرسطو تسعى إلي تفسير وجود الأشياء ، وفهم جوهرها والغاية من وجودها .

٣. لــم يكــن معنى العلية رحبا عند أرسطو قياسا على معناها الحديث فحســب بــل وبالنظر إلي ما كان سائدا قبله من تصور للعلية حتى

وقـت أرسطو . فحتى وقت أفلاطون لم يقم أحد من السابقين بتقديم نظـرية مـتكاملة شاملة في العلية مثله . صحيح أنهم عرفوا بعض العلـل ، لكن لم يقم أحد منهم بحملها معا في نسق فلسفي واحد مثلما فعل أرسطو .

٤. تأثـر أرسطو بأفلاطون بشدة في بعض الجوانب من معالجته للعلية بالـرغم مـن نقده العنيف لنظرية أستاذه في المثل . إذ يكاد يتطابق تصور أرسطو للعلة المادية مع تصور أستاذه للمادة ، وكذلك لا يخلو تصـوره حـول العلـة الصـورية عـن أثار بارزة لنظرية المثل الأفلاطونية رغم عداءه الشديد الظاهري لها . فلم تكن الصورة عنده سـوى المثال الأفلاطوني ، وإن كان قد تم إنزاله من العالم المفارق وتـم إدخالـه في المحسوسات . كما تأثر كذلك في بعض الجوانب بتصـورات السـابقين علي سقراط ، واعتمد على أرضية متينة من الوقائع المعروفة والشائعة حوله .

٥. كـان أرسطو عدواً لدوداً للنزعة الآلية الجامدة لدي أسلافه واعتنق اتجاهـاً غائـياً وظيفـياً في فلسفته الطبيعية . فلا يعمل الكون عنده ويتحرك بالدفع الذاتي منذ الأزل ، بل الطبيعة عنده تسير متجهة إلي هدف عام ، وكل ما فيها يتجه إلي غاية خاصة به ، ووضع أرسطو الجمال والنظام القائم في العالم كأكبر دليل على بطلان النزعة الآلية.

٦. للطبـيعة علاقـة وثيقة بالعلية لدي أرسطو ، لأن الطبيعة عنده قوة محركة وموجهة ، تستهدف غاية هي تحقيق كمال الوجود . وقد رد أرسطو العلل جميعا إلي هذه الطبيعة ، فهي التي تمنح الموجود مادته

وصـــورته ، كما أنها قوة فاعلة ، وتحقيق الموجود لطبيعته الخاصة هو الغاية التي يرومها في حياته كلها. لكن الطبيعة عنده لم تكن قوة مشخصة، ولم يقل بمذهب وحدة الوجود .

٧. لـــم تكـــن المـــادة بمفـــردها كما أمن بذلك الطبيعيون الأوائل ، ولا الصـــورة بمفـــردها كما اعتقد ذلك أفلاطون ، هي الجوهر الحقيقي للشـــئ عند أرسطو. وإنما حقيقته في كلتهما ، واللتان تربطهما معا علاقة تلازم . لكنهما لا تتحدان عنده كإتحاد الثلاث علل الأخرى : الصورية والفاعلة والغائية . ولكي يصل الفيلسوف إلي الحقيقة عليه بدراســـة كل من المادة والصورة معا ، والا جاءت دراسته ناقصة. وتقريـــب أرســـطو بين المادة والصورة بهذا الشكل كان ثورة على المذهب الأفلاطونى الفاصل بينهما فصلاً كاملاً .

٨. كـــان لمحـــة مبدعة من أرسطو ما قام به من فصل بين علة فاعلة بالقوة وبين علة فاعلة بالفعل ، إذ لا يكون الفاعل فاعلاً حقاً لديه إلا وهو يمارس عمله بشكل فعلي . وكان كذلك لمحة مبدعة فصله بين صـــورة عامة تضم كل الأشياء التي تتدرج تحت هذا النوع ، وبين صـــورة خاصـــة تخص الشئ المفرد وحده وتميزه عن بقية الأشياء الداخلة في نفس النوع .

٩. نظر أرسطو نظرة غائية شاملة إلي العالم أجمع ، ولم يستثن من هذه الغائـــية حتى أدنى الكائنات ، فلكل كائن غايته التي يسعى وراءها. وكانـــت هـــذه النزعة الغائية رد أرسطو على نزعة أسلافه المادية

الآلية الجامدة، حيث وضع بدلا منها غائية عقلية واعية . فما يحرك كل موجود هدفه نحو تحقيق كماله ، وليست مادته.

١٠. فصـــل أرسطو بين علل أساسية ضرورية تدخل في وجود الأشياء جمـــيعا ، ولا يخلـــو شئ أيا كان منها ، وبين علل ثانوية عرضية (المصـــادفة والاتفاق والضرورة) تظهر في الكون بشكل مفاجئ ، وتحـــدث نـــتائج غير متوقعة ، وكان الفرق بين الاثنين أن العلل الأساسية موجودة بشكل دائم أو لمعظم الوقت ، أما العلل العرضية فليست دائمة الوقوع ، ولا تقع بشكل معتاد، ووجودها يعكس نقصا في المعرفة البشرية، وليست كسرا في قانون العلية.

١١. مع أن أرسطو آمن باطراد القوانين القائمة في العالم ، أكد على أن هذه القوانين لها استثناء ، حيث من الممكن أن تقع أشياء كما يقول عـــنها الناس بالمصادفة ،تخرج على ما هو معتاد ودائم. وأرسطو بهذا يروج للنسبية والاستثناء ويرفض الآلية والحتمية الصارمة .

١٢. أنه رغم قول أرسطو بالضرورة ، وجعلها من بين العلل ، لم تكن عنده ضرورة جامدة صارمة ، بل قال بالضرورة الافتراضية التي تفســح مكانـــا إلـــي جوارها للممكن والمحتمل . ضرورة خاضعة للغائية في الطبيعة .

١٣. - كـــان لنظرية أرسطو في العلية علاقة وثيقة بمنطقه ، فقد كانت العلـــل عنده هي الحدود الوسطي للأقيسة الطبيعية ، وقام بالتعبير عن العلل المختلفة في صورة أقيسة منطقية مختلفة كما رأينا .

١٤. اســتخدم أرسطو تصوره للعلية في دراساته للنبات والحيوان ، فقد فسر التولد الطبيعي بين الكائنات الحية على أنه فعل علي ، تتبلور فــيه العلل الأربع الأساسية . أما التوالد التلقائي مثل التولد التلقائي في رأي أرسطو لبعض الديدان والقشريات فاعتبره أرسطو صورة مــن صــور المصادفة الطبيعية . وتوغل أرسطو بشدة في نزعته الغائية العلية في حديثه عن سلوك الحيوانات والنباتات المختلفة .

١٥. تأثــر الفلاســفة الرواقــيون بالعلية الأرسطية وحولوها إلي عقيدة جامدة تحكم الكون أجمع بقانون صارم هو قانون القدر . كما تأثر فلاســفة الإســلام ومــتكلموه بتصور أرسطو للعلية ، فقد اعتمد المــتكلمون علــيه لبيان الفاعلية الإلهية ، وأن العالم في حاجة إلي علــة فاعلــة هي الله . واصطبغت معالجة الكندي وابن سينا وابن رشد للعلية كما رأينا بالصبغة الأرسطية الواضحة . غير أن الجديد عــند فلاسفة الإسلام هو محاولتهم التوفيق بين العلل التي قال بها أرســطو وبين ما يقول به الدين الحنيف ، وذلك بقولهم بأن هناك علــلاً قريــبة للموجــودات هي نفسها العلل التي قال بها أرسطو، وهناك علة بعيدة تقف وراء الوجود أجمع هي الله .

مصادر ومراجع الدراسة الرابعة

أولا المصادر

١- المصادر المترجمة إلي الإنجليزية :

1- Aristotle : - De Caelo , trans by : J. L. Stock, The Works of Aristotle , Vol 1, Oxford , at the Clarendon press , London, 1947.

2 - ---------- :- Metaphysics , trans by: D. Ross, The Works of Aristotle , vol 1 .

3 - ---------- :- Nicomachean Ethics, trans by : D. Ross, The Works of Aristotle , vol 11 .

4- ------------:- Physics , trans by : R. P. Hardie & R. K. Gaye, The Works of Aristotle , vol 1 .

5- -----------:- On Generation and Corruption, trans by: H. H. Joachim, The Works of Aristotle , vol 1 .

6 - -----------:-On the Generation of Animals, trans by: A. Platt, The Works of Aristotle , vol 11 .

7- ----------- :-On the Parts of Animals, trans by: W. Ogle, The Works of Aristotle , vol 11 .

8- ----------- :-On the Soul , trans by: J.A. Smith, The Works of Aristotle , vol 1 .

٢- المصادر المترجمة إلي العربية:-

١- أرسطو :- الكون والفساد ، ترجمة : بارتليمي سانتهللير ، تعريب د. أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٢ .

٢- ــــــــــ :- بروتربيتيقوس (دعوة للفلسفة) ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٧

٣- ــــــــ :- علم الطبيعة ، ترجمة :- بارتليمي سانتهللير ، تعريب د. أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٥ .

٤- أرســطوطاليس : الطبيعة ، ترجمة : اسحق بن حنين ،حققه وقدم له د. عــبد الرحمــن بدوي ،الجزء الأول ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

ثانيا. المراجـــع

١- المراجع الأجنبية :-

1-Ackrill (J. L):- Aristotle the Philosopher, Oxford university press, 1981.

2- Adler (M. J) :- Aristotle for everybody, Macmillan publishing company, New York, 1978.

3 - Allan (D. J) :-The Philosophy of Aristotle, 2nd ed, Oxford university press , London, 1970.

4- Anscombe (G. E. M) :- "Aristotle and the sea battle," in: The collected papers of G. E. M. Anscombe, vol 1, university of Minnesota press, Minneapolis, 1981, p. p. 44-55.

5 - Barnes (J) :- Aristotle , Oxford university press, Oxford, 1982.

6- Bogomolov (A. S) :- History of Ancient Philosophy, trans by : V. Stankevich, Progress publishers, Moscow, 1985.

7- Chappell (V) :- "The Aristotle's conception of Matter," The Journal of Philosophy, 70, 1973 , p.p. 679- 699.

8- <u>Ferguson (J)</u> :- Aristotle , Twayne publishers, inc , New York, 1972 .

9- <u>Code (A. D)</u> :- Aristotle, Encyclopedia of Classical Philosophy, ed by; D. J. Zeyl, Fitzroy Dearborn publishers, London, 1997,p.p.67 -103.

10- <u>Gomperz (W)</u> :- Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy) vol 1V, trans by: G. C. Berry, John Murray, London, 1939 .

11 - <u>Gotthelf (A)</u> :- "Aristotle's conception of final causality," Review of Metaphysics, 30, 1976, p. p. 226- 254.

12- <u>Graham (D. W.)</u> Aristotle , tow systems, at the Clarendon press, Oxford , 1987 .

13 - <u>Grene (M)</u> :- A Portrait of Aristotle, Faber and Faber limited, London , 1963.

14- <u>Guthrie (W. K. C)</u>:A history of Greek Philosophy, vol V1, Cambridge university press, Cambridge, 1990.

15 - <u>Hankinson (R.J)</u> :-" Philosophy of Science in Aristotle," in: The Cambridge companion to Aristotle, ed by : J. Barnes, Cambridge university press, New York, 1996,p.p. 109- 139.

16- <u>Hocutt (M)</u> :- "Aristotle's four becauses," Philosophy, 49, 1974.

17- <u>Hegel</u> :- Lectures on the history of philosophy, trans by: E. S. Haldane & F. H. Simon, vol 11, Routledge & Kegan Paul, London, 1955 .

18- **Lear (J)** :- Aristotle, the desire to understand , Cambridge university press, Cambridge, 1988.

19 -**Lennox (J)** :- "Teleology, chance, and Aristotle's theory of spontaneous generation," Journal of the History of Philosophy , 20 , 1982, p.p. 219- 238.

20 - **Losev (A) & A. T. Godi** :- Aristotle, Progress publishers, Moscow, 1982.

21- **Morrow (G. R)** :- " Necessity and persuasion in Plato's Timaeus, In : Studies in Plato's Metaphysics, ed by : R. E. Allen ,The Humanities press, New York , 1965, p.p.421 - 437.

22- **Mure (G. R. G)** :- "Cause and Because in Aristotle," Philosophy, 50, 194, 1975, p.p. 356- 357.

23- **Owens (J)** :-" Matter and predication in Aristotle", in: Aristotle, ed by: J. M. E. Moravcsik, Macmillan, London, 1968, p.p.191- 212.

24 - **Plato** :- Timaeus, trans by: M. A. Jowett, the Dialogues of Plato, vol 111, Oxford, at the Clarendon press, London , 1953.

25- **Randall (J. H)**:- Aristotle, Columbia university press, New York , 1960.

26 - K. L. Ross: causality http://www.cneuroscience.org/Topics/Causality/Default.ht

27- Ross (D):- Aristotle, University Paperbacks, London, 1964.

28- Sellars (W):-" Substance and form in Aristotle," The Journal of Philosophy, 54, 1957, p.p.688 - 699.
29- Sellars (R.D):- Form in Aristotle universal or particular," Philosophy , 50, 1975, p.p.311- 331.
30 Todd (R. B) :- "The four causes : Aristotle's exposition and the Ancient," Journal of the History of Ideas, 37, 1976,p.p.319- 322.
31- Williams (D. G):- "Form and Matter 1", The Philosophical Review, 67, 1958,p.p.219- 312.
32 - ---------------- :- " Form and Matter 11," The Philosophical Review , 67, 1958 , p.p. 499- 521.
33- Woodbridge (F. J. E) :- Aristotle's vision of Nature, Columbia, University press, New York, 1965.
34- Zeller (E) :- Aristotle and the earlier Peripatetics, vol 1, trans by: B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead, Longmans , Green and co. London , 1897.

٢- المراجع العربية :

١- أبو نصر الفارابي :- فلسفة أرسطوطاليس ، حققه وقدم له :د. محسن مهدي ، دار مجلة الشعر ، بيروت ، ١٩٦١ .
٢- د. أحمد فؤاد الأهواني:- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ط١ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

٣- **ألفرد ادوارد تايلور**:- أرسطو ، ترجمة: د. عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط١ ، ١٩٨٦.

٤- **د. أمـــيرة حلمـــي مطـــر**:- الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٨٦.

٥- **أولـــف جيجيـــن** :- المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة د. عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، ب د .

٦-**ر. كولنجوود** :- فكرة الطبيعة ، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة د. توفـــيق الطويل ، الهيئة العامة للكتب ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٧- **د. عـــاطف العراقي** :- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٨- **فـــرديك كوبلستون** :- تاريخ الفلسفة ، الجزء الأول ، ترجمة : د. إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .

٩- **د. فيصـــل بدير عون** :- الفلسفة الإسلامية في المشرق ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

١٠- ـــــــــــــــــــ :- فكـــرة الطبـــيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨.

١١- **ولـــتر ستيس** :- تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

١٢- **يوســـف كـــرم** :- تـــاريخ الفلسفة اليونانية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة، ١٩٩٩.

الدراسة الخامسة

"الموقف الأرسطي من الرق بين المحافظة والتجديد"

مقدمة :-

الرق ظاهرة إنسانية، والعجيب فى الأمر أن الإنسان البدائي لم يعرف الرق، والذي عرفه هو الإنسان المتحضر، وكان كلما توغل فى الحضارة، كلما ترسخ لديه الرق، وحل مع الإنسان المتحضر الأسر والاسترقاق محل قتل المهزومين. من أجل الاستفادة من جهود الأسري هؤلاء فى القيام بالأعمال الشاقة التي تكلفه تعباً وجهداً مضنياً وأخلد هو إلى الراحة.

عرفت الحضارات الشرقية القديمة الرق كما عرفته الحضارات الغربية، إذ كان يمثل مقوماً أساسياً فى بنية النسق الاجتماعي والاقتصادي آنذاك. وعندما هبطت الديانات السماوية لم تعارض الرق معارضة صريحة، بل أبقت عليه حفاظاً على المجتمع من الانهيار، وإن كانت قد عملت على التخفيف من آلامه بما فرضته من قيود على استغلال العبيد(١).

ولم يكن العصر الحديث أحسن حالاً؛ فلا أحد يستطيع تناسي الجرائم التي ارتكبها الرجل الأبيض مع الرقيق الأسود الأفريقي فى العالم الجديد. ولم يلغ الرق رسمياً وتجارته من الولايات المتحدة الأمريكية إلا عام ١٨٦٥ بعد حرب أهلية دامية(٢).

١- عن موقف الديانات من الرق راجع :-

د. عبد السلام الترمانيني : الرق . ماضيه وحاضره-عالم المعرفة-العدد ٢٣، نوفمبر ١٩٧٩ص٢٩ ، ٣٥.

جون هنريك كلارك ، فينسنت هاردنج : تجارة الرق والرقيق - ترجمة : مصطفي الشهابي ، كتاب الهلال، العدد ٣٦٢ ، فبراير ١٩٨١ ، ص٣٤.

٢- راجع تفاصيل دلك في:جون هنريك كلارك ، فينسنت هاردنج : المرجع السابق ، ص ٩٤.

فإذا اتجهنا نحو الحضارة اليونانية وجدنا الرق متغلغلاً فى كل جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى كل عصورها. وكان عمل العبيد مقوماً لاغني عنه من مقومات الحياة فيها، وقد آمن اليونانيون بحقهم فى استرقاق الشعوب الأخرى[٣]، لعقيدة ترسخت لديهم بأنهم شعب سامي يتفوق على كافة الشعوب بالذكاء والتميز الروحي. وهو تفوق طبيعي، والحق والواجب يقتضيان سيادة اليونان واسترقاق الشعوب الأخرى، ولا شك أن الرق قدم خدمة عظيمة للحضارة اليونانية، إذ أتاح تسخير الرقيق في العمل وتنمية رأس المال للطبقة الحرة أن تتفرغ لحياة التأمل والمشاركة السياسية، مما سمح للحضارة اليونانية ببلوغ الذروة التي بلغتها فى الفكر والسياسة، وعظم قدر هذه الخدمة خاصة فى المدن الأرستقراطية منها فى الديمقراطية، إذ فى الأولي كانت فضائل الفراغ والبرء من الاشتغال بالأعمال اليومية – كما يقول أرنست باركر– من المثل العليا المقدسة، أما فى أثينا الديمقراطية فكانت هذه الخدمة أقل حدة بعض الشيء[٤]. ونشطت تجارة الرقيق آنذاك وكانت هناك أسواق مشهورة تُعقد لبيعها فى مدينتي "كوس" و "ديلوس" منذ القرن السادس ق.م[٥]. واشتركت حكومتا أثينا واسبرطة فى عملية التربح من وراء استغلال العبيد فى أعمال الخدمة العامة، وتذكر الروايات أن عدد العبيد

٣- كانت الكلمة اليونانية المستخدمة للإشارة الى العبد هي : avδpaπoδov وتعني "العبد الماشية" أو "كائن بشري بأربع قوائم" راجع :-

- G. Thomson :- Studies in ancient Greek Society, vol II, Lawrence & Wishart, London, 1955, p.197.

4- E. Barker : Greek Political Theory, vol I, University Paper-backs, London, 1960, p.36.

5- G. Thomson : op cit, p.197.

الذين كانت تسخرهم أثينا للعمل فى المناجم كان حوالي عشرين آلفاً[٦].

ولسنا مع رأى أرنست باركر[٧]. الذي يعتبر عمل العبيد في أثينا كان عملاً مساعداً فقط، ونتفق مع "تومسون" في رده وتفنيده لهذا الرأي، وفى تأكيده على أن عمل الرقيق كان عملاً فى غاية الأهمية فى أثينا الديمقراطية[٨]. لقد كان يوجد فى أثينا من العبيد حوالي ثمانين ألفاً وكان عدد سكانها أربعين ألفاً أي بنسبة عبدين لكل مواطن[٩]. وكان مما يحسب لأثينا أن الرقيق فيها كانوا أحسن حالاً من العبيد فى المدن الأخرى . إذ كانوا يُعاملون معاملة طيبة، وكانوا لا يُحرمون سوي من حق المشاركة السياسية، أما في الثياب والحياة فكانوا لا يتميزون عن الأحرار في شيء.

عاش أرسطو الأرستقراطي النشأة فى هذا الوسط المعتمد هذا الاعتماد الكبير على عمل العبيد، فلم يكن بوسعه أن يعترض على نظام أساسي فى حياة المجتمع، وفى ذات الوقت لم يكن قلب أرسطو يرضي بمثل هذا الاستغلال الجشع. فعاش أرسطو متأرجحاً بين الإخلاص لقيم ومقومات عصره، وبين الإخلاص لنداء قلبه، عاش موزعاً بين نزعة واقعية محافظة تسلم بما هو كائن حوله من استغلال للعبيد، وبين ميل باطني لديه إلي التجديد وإلي ما ينبغي أن يكون من مساواة بين البشر. وتلك هي المأساة التي عايشها أرسطو وسوف نلمسها بوضوح هنا. حقاً لم يكن ضميره مرتاحاً للرق، وفى الوقت نفسه كان يشعر بأنه إذا أريد إلغاء الرق وجب إلغاء أثينا

6- E. Barker : op cit, p.36.

7- Ibid, p.p.32-33.

8- G. Thomson : op cit, p.204.

9-E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, Dover Publications inc, New York, 1959, p.360.

نفسها من الوجود. "لقد كان هناك عدد هائل من العبيد فى كل مدينة ، وكان تحريرهم سوف يدمر ليس توازن القوي داخل دولة المدينة فقط، بل والنسيج الاجتماعي بأكمله تحت ضغط قسوة حشود هائلة من العبيد المحررين(١٠)". بل هناك من يعمم هذا الطابع المتأرجح علي كتاب "السياسة" الأرسطي بجملته "إذ لا تسود أجزاءه روح واحدة متجانسة ، بل تغلب على بعضها النزعة المثالية والدعوة إلي الإصلاح فى حين تغلب على الأخرى النزعة الواقعية التحليلية التي تعتمد على استقراء الأحداث(١١)".

غلب الطابع المزدوج على الموقف الأرسطي من الرق فنجد أن فى بعض جوانبه برز الاتجاه المحافظ التبريري الذي يشايع الحاضر القائم ويؤيده ، وفي بعض جوانبه الأخرى تقاسمت السيادة النزعتان المحافظة والتجديدية دون أن يُكتب النصر لأي منها على الأخرى، في حين كان النصر حليفاً للنزعة التجديدية فى بعض الجوانب الثالثة . وما نود لفت النظر إليه أن تبادل السيادة هذا لم يتم بشكل تعاقب زمني فى مراحل تطور أرسطو الفكري، بل كان يتم بشكل متزامن، حيث انتصرت النزعة المحافظة فى الجانب النظري، أما انتصار النزعة الإصلاحية فكان فى الجانب العملي من فكره كما سوف نري.

10- D.R. Bhandari & R.R. Sethi : Studies in Plato and Aristotle, S. Chand & Co., New Delhi, 1967, p.186.

١١- د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٣٣٩.

١ - سيادة الاتجاه المحافظ:-

نظر أرسطو إلي الرق على أنه آفة لابد منها لاستمرار الحياة فتبناه وأخضعه لسلم وتسلسل أفكاره. والواقع أنه لم يترك فيلسوف يوناني نصوصاً في الرق كما ترك لنا أرسطو، إذ نجده يخصص خمسة فصول من الكتاب الأول من "السياسة" لمناقشة الرق فضلاً عن تناوله في بعض النقاط المتفرقة في مؤلفاته الأخرى . حقاً كانت هناك محاولات سطحية لدي المفكرين السابقين على أرسطو، لكن أرسطو -كما يؤكد ويسترمان- كان أول مفكر يوناني يناقش الرق مناقشة نقدية باعتباره نظاماً اجتماعياً، وحاول تعيين مكانته في التنظيم السياسي لعصره[١٢]. ولا تخلو نظرية الرق الأرسطية من أهمية خاصة أشار إليها "أرنست باركر"، فهي تمثل "دفاعاً مخططاً عن نظام اتحد العالم المتحضر على رفضه، ومحاولة لتبرير ما كان يُسمي وصمة العار في الحضارة اليونانية، وسعي لإثبات ليس فقط أن الرق أمر أساسي لازدهار الحياة اليونانية، بل وشيء عادل في حد ذاته"[١٣].

ليس مدهشاً -وإن يكن مثيراً للأسى- أن أرسطو نظر إلي ترتيب كان جزءاً مألوفاً في الحياة اليونانية اليومية وهو الرق علي أنه ينتمي إلي طبيعة الأشياء، إذ لقد ثبت -كما يذكر ثيودروس جومبرتس- أنه عندما يغدو نظام معين أساساً ضرورياً يقوم عليه البناء الاجتماعي أن كل عصر يكون قادراً وجاهزاً للدفاع عنه بالبراهين والأدلة من كافة الأشكال. لذلك وجد

12-W. L. Westermann : The Slave Systems of Greek and Roman antiquity. The American Philosophical Society. Philadelphia. 1955, p.26.

13- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle. p.359.

الرق –في شتي صوره– من يدافع عنه بقوة وشراسة حتى فى عصورنا الحالية"(١٤). ليس هذا مدهشاً، لكن المدهش حقاً هو أن يقتصر أفق أرسطو الفكري على صورة دولة المدينة وفى الوقت الذي كان يدون فيه كتابه "السياسة" كان تلميذه الاسكندر ينظر إلي أيام دولة المدينة على أنها معدودة، وأن الدولة الإمبراطورية قد حان وقتها. ومن الممكن أن يكون أرسطو قد أحس بذلك، وأن كتابه قد دُون كنوع من الاحتجاج علي هذا الميلاد للدولة الجديدة(١٥).

يبرز بوضوح فى النقاط التالية الطابع الواقعي المحافظ للموقف الأرسطي من الرق، ومن الممكن التماس العذر لأرسطو فى نزعته الواقعية هذه وتسليمه بالرق ، بأن الرق كان قانوناً عاماً فى العالم القديم، وأن أرسطو كرجل علم كان يلاحظ ويفسر ما يراه فحسب ، وحتى عندما ظهرت أصوات تنادي بعدم مشروعية الرق وأنه من وضع العرف وليس الطبيعة مثل أصوات ليكرفرون وأنطيفون والسيد اماس ويوربيدس فإن محور الخلاف لم يكن آنذاك بين من ينادي بإسقاط الرق وبين من ينادي بالإبقاء عليه، بل كان بين من يقول بأنه يستند إلي أساس طبيعي وبين من يراه نظاماً مختلقاً، ولم يظهر أحد من المفكرين اليونانيين قبل أرسطو أو فى عصره نادي بإبطال الرق إبطالاً تاماً. فلا أرسطو النظري ولا أولئك المعارضين له قد اعتقدوا بإمكانية إلغاء الرق. بل انحصرت المناقشات فى الإطار الأكاديمي فحسب،

14- Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, Trans by : G. G. Berry, John Murray, London, 1912, p.331.

15- K. F. Johansen : A History of Ancient Philosophy, Trans by : H. Rosenmeier, Routledge, London, 1998, p.387.

وفى بحث أصول الرق[16].

ومن الممكن إجمال الأجزاء التي يبرز فيها الطابع الواقعي المحافظ فى نظرية الرق الأرسطية فيما يلي :-

أ- مفهوم العبد :-

ما نود لفت الانتباه إليه قبل البدء فى استعراض ما يعنيه أرسطو "بالعبد" هو تمركز النظرة الغائية فى كل جوانب الموقف الأرسطي من الرق، إن لم نقل بتمركزها فى كل فلسفته، فيبحث عن الهدف من وجود "العبيد" وعن الهدف من وجود "السادة" والهدف من غياب العقل عند العبيد ...الخ.

يبدأ أرسطو فى الفصل الرابع من الكتاب الأول من "السياسة" تحديد ما يعنيه "بالعبد" فيقرر "إن كل فن يحتاج إلي أدوات خاصة به، وتتباين هذه الأدوات بين أدوات حية وأخري غير حية، فالدفة لدي الربان أداة غير حية، فى حين يستعمل أداة حية للمراقبة هي ر جل المراقبة، وتسمي هذه الأدوات بنوعيها ملكية ... ولكي تتحقق الحياة الأسرية السعيدة فى البيت لابد أن يمتلك رب البيت هذين النوعين من الملكية، فيمتلك الأثاث والأدوات (ملكية غير حية) ويمتلك الحيوانات والعبيد (وهي ملكية حية) ومن ثم فإن العبد جزء من الملكية الخاصة الحية لرب البيت، إنه أداة حية مسئولة عن أدوات أخري"[17]. غير أن أرسطو لا يكتفي بهذا ويأخذ فى التعمق أكثر، فلا يكتفي باعتبار العبد "أداة حية تستعمل بواسطة السيد لأغراض المعيشة" بل يدقق

16- W. L. Westermann : Op cit, p.1, and vide :R. G. Mulgan : Aristotle's Political Theory, Clarendon Press, Oxford, 1977, p.44.

17- Aristotle : The Politics, Trans by : B. Jowett, in the Works of Aristotle, vol X, .Oxford , at the Claredon Press, 1946, I, 4, 1253b23.

أكثر فى التعريف فيقول "إن الأدوات يمكن تصنيفها إلي أدوات منتجة للسلع وأخري منتجة للخدمات، فالمكوك ينتج النسيج، فى حين تُستعمل الثياب والأثاث للخدمة والإفادة فقط. وما يصدق على الأثاث يصدق على كل أدوات الإعانة على الحياة الأخرى ، مما يعني ضرورة النظر إلي العبد على أنه "أداة حية لإنتاج خدمات داخل البيت وليس لإنتاج سلع"(١٨).

إذا كان العبد عند أرسطو أداة حية لتقديم خدمات داخل البيت "فإن هذا يعني أن أرسطو لم يكن يقصد بالعبد فى نظريته "قن الأرض" "الهيلوت" Hilot فى أسبرطة ولا عبيد المناجم فى أثينا(١٩)، أولئك الذين كانوا ملكية عامة للمدينة لا يجوز بيعهم، ويتم تسخيرهم فى الأعمال الشاقة، بل ما قصده أرسطو "الخدم" الذين يخدمون فى البيوت. وهؤلاء مهما كانت ظروفهم صعبة فإنها تُعد ظروف مرفهة بالقياس إلي ظروف عبيد المناجم واقنان الأرض القاسية. وقد أجمل أرنست باركر بدقة تعريف العبد عند أرسطو بقوله "إنه قطعة من الملكية الحية من نوع مكرس لتقديم الخدمات للآخرين"(٢٠).

ولا يختلف "العبد" لدي أرسطو فحسب عن اقنان الأرض وعبيد المناجم فحسب، بل يختلف أيضاً عن العامل الحرفي الحر. يختلف عنه فى أنه لا يساهم فى إنتاج جديد، بل يساعد سيده فى أمور المعيشة فقط، ويختلف عنه فى أنه يتبع سيده فى حياته، ولسيده الحق فى أن يفعل به ما يشاء، أما العامل الحرفي فمستقل عن سيده، له بيته الخاص الذي يعيش فيه، واحتراف

18- Ibid : I, 4.1254al-5.
19- D. Ross : Aristotle, Methuen & Co Ltd. London, 1971, p.240.
20- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.362.

عامل لحرفة ما لا يشمل تابيعة حياة ووجود هذا العامل منذ الميلاد إلي نهاية العمر. ولهذه الفوارق اكتفي أرسطو بوصف "العمل اليدوي" بأنه "رق غير كامل"[٢١]. A Limited Slavery كما لا يماثل "العبد" الأرسطي على الإطلاق أفراد الطبقة الثالثة فى جمهورية أفلاطون. ولا يماثل كذلك الحيوانات، لأن العبد يطيع سيده وهو يفهم بعقله ويعي أنه يطيع، أما الحيوانات فتطيع بإملاء غريزتها فقط"[٢٢].

ولا يؤمن أرسطو بإمكانية مجئ يوم يتم الاستغناء فيه عن "العبيد" ويعد ذلك فى عداد المستحيل ، وهو هنا فيلسوف واقعي محافظ متطرف ، فمن المستحيل فى رأيه اختفاء العبيد من حياتنا كما أنه من المستحيل "أن تنسج المكوكات، وتعزف القيثارة النغم بذاتها دون توجيه من أحد، واليوم الذي تتمكن فيه من فعل ذلك بنفسها هو اليوم الذي لا يكون السيد بحاجة فيه إلي الخدم"[٢٣]. وهكذا ربط أرسطو وجود العبيد بوجود العمل اليدوي، واختفاءهم بسيادة الآلة على جوانب الحياة سيادة تامة، وهذا ما يعده مستحيلاً. ويثير هذا لدنيا قدراً عظيماً من الاستغراب ، كيف لم يخطر ببال عقلية فذة مثل أرسطو إمكانية حدوث ذلك؟؟"[٢٤]. يتضح من ذلك أن أرسطو لا يربط الرق بالنظام السياسي وإنما يربطه بالضرورة الاقتصادية، فما دامت الآلة لا تعمل إلا بقوة العبيد، والأرض لا تنبت العنب إلا بسواعدهم، فإن الرق يبقي ضرورياً لاقتصاد الأسرة والمدينة التي لابد لحياتها من أن تشتمل

21- Th. Gomperz : op cit, p.333.
22- Aristotle : Politics, I,5,1254b20.
23- Ibid, I,4,1253b29.
24- A. S. Bogomolov : History of Ancient Philosophy. Trans by : V. Stankevich, Progress publishers, Moscow, 1985, p.240.

على أحرار يحكمون وعبيد يعملون"(٢٥).

لا يملك العبد عند أرسطو شيئاً، لا يملك حتى نفسه إنه جزء من ملكية سيده الخاصة "إنه ليس مجرد أداة منفصلة عن سيده ومملوكة له، بل ينتمي إليه في وجوده ويخصه ككل واحد، فلا يمكن أن يوجد عبد بدون سيد، لكن العكس ليس صحيحاً، فالسيد رغم أنه يكون سيداً لأن له عبيداً، فإنه لا ينتمي إلي العبد ولا يخصه بنفس الشاكلة"(٢٦). ولأن العبد أداة تخدم مصالح سيده فإنه إلي جانب عدم امتلاكه لنفسه، ليس له مصلحة خاصة به وحده منفصلة عن مصلحة سيده. وبالتالي فلا يكون حراً وفقاً لتعريف أرسطو للحرية، إذ ليس له قيمة مستقلة. إنه موجود يخص آخر دائماً. وقد رأي "ويسترمان" في تعريف أرسطو للعبد "بأنه نوع من الملكية الحية" أفضل اقتراب من تحديد الوضع القانوني للعبد، وأكثر في الدقة من أي مصدر يوناني آخر"(٢٧). وفي ضوء ذلك رأي "أرنست باركر" ثمة تشابه بين ارتباط العبد بالسيد وارتباط المواطن بالمدينة عند أرسطو؛ إذ ليس للمواطن حياة أو معني أكثر من كونه مواطناً، وكذلك العبد ليس له حياة أو معني أكثر من كونه عبداً. ورأي باركر كذلك أنه إذا كان أرسطو قد تخلي بعض الشيء عن موقفه الأصلي من المواطن ونظر إليه علي أنه يتحلى بشيء أكثر من مجرد المواطنة وأنه إنسان، فإن في نظرته النهائية للعبد يتخلى عن موقفه الأول وينظر إليه كإنسان وليس كمجرد عبد(٢٨).

كان العبد لدي أرسطو إنساناً إلي جانب كونه "آداه حية لتقديم

٢٥- د. عبد السلام الترمانيني : المرجع السابق ، ص٢٣.

26- Aristotle : The Politics, I,4,1254b12.

27- W. L. Westermann : op cit, p.15.

28- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.362.

الخدمات" الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن الصفات التي ينسبها أرسطو إلي العبد هل من الممكن لموجود أن يكون أداة وإنساناً فى ذات الوقت؟؟ ينسب أرسطو إلي العبد صفتين أساسيتين تميزانه عن سيده : الأولي قوة البنيان الجسمي مع انحناءة فى الظهر. الثانية أنه لا يتمتع بأي قدر من الملكة العقلية والتي هي سمة مميزة للموجودات البشرية. ومن ثم اعتبر أرسطو العبد الطبيعي يختلف عن سيده بنفس درجة اختلاف الجسم عن النفس والحيوانات عن البشر، إنه عضو منفصل فى جسم سيده، تسيره نفس السيد والتي بدورها تسير جسد هذا السيد أيضاً"(٢٩). وأرسطو بأفكاره هذه المحافظة يهدد كل إنسانية من الممكن أن تكون لدي العبيد، حيث يجعلهم لا يصلحون سوي للعمل العضلي فقط، ويربط بينهم وبين الحيوانات ربطاً وثيقاً"(٣٠). لكن هذا لم يكن موقف أرسطو النهائي. إذ نراه يعود بعد ذلك ويغير من موقفه هذا ويصنف العبيد كموجودات بشرية، حيث يؤكد على أنه رغم "أن العبيد تغيب عنهم القدرة على التروي العقلي، فإنهم يمتلكون قدراً محدوداً من العقل يمكنهم من فهم ما يقال لهم وتنفيذه"(٣١). لكنهم يظلون مع ذلك عاجزين من الناحية العقلية عن ممارسة التفكير العقلي المتبصر بالعواقب الذي يمارسه الإنسان الحر، ومن ثم فالعبد بحاجة إلي سيد كي يقوده ويؤدي عمله، ومن الأفضل للعبد أن يخضع له. ويستند أرسطو فى هذا الاعتراف بإنسانية العبيد

29- Aristotle : The Politics, I,5,1254b16-20.

30- W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", an Essay in Articles on Aristotle, vol.2, ed by : J. Barnes, Duckworth, London, 1975, p.135.

31- Aristotle : The Politics, I,5,1254b20- 4.

على نظريته السيكولوجية(٣٢). التي تقسم النفس إلي نوعين : نفس نظرية تتروي وتسيطر ونفس عملية تشعر وترغب وتطيع الأولي(٣٣). ونسب إلي العبد امتلاك الجزء الثاني فقط من النفس. أما السيد فيمتلك النفس كاملة "فلا يكون العبيد الطبيعيون فى رأي أرسطو عاجزين فحسب عن التخطيط لحياتهم الخاصة، بل وعاجزين -كما يقول كلارك- كذلك عن تبين أن الآخرين من الممكن أن تحركهم دوافع أخري غير الرغبة الفورية، وعاجزين أيضاً عن أن يلمسوا فى أنفسهم أية قيمة أخري غير قيمة المنفعة"(٣٤).

هاتان هما الصفتان اللتان نسبهما أرسطو للعبيد، وما نلاحظه عليهما **أولاً:** أن الصفة الأولي (القوة البدنية) ذات أهمية ثانوية، فرغم أن الطبيعة تعمل دائماً على أن تتوافق السمات الخارجية مع الباطنية، فإنها لا تنجح دائماً فى ذلك، ومن هنا يكون الشواذ. ومن ثم فلا يكفي المظهر الجسمي للتعرف على العبد، ولابد من وجود الصفة الثانية وهي المعيار الأساسي الذي لايمكن أن يكذب(٣٥).

ثانياً: أن أرسطو نسب جزءاً من العقل إلي العبيد فهو بذلك يعترف بوجود فضيلة لدي العبيد، ويلبي مطلب "جورجياس" بوجود فضيلة للرجل مختلفة

22- R. G. Mulgan : op cit, p.42, and vide : W.W. Fortenbaugh, op cit, p.136.
23- Aristotle : Nicomachean Ethics, Trans by : D. Ross. in "Great Books of the Western World, vol 9, I, 13,1102b13-34.
24- S.R.L. Clark : "Slaves and Citizens", Philosophy, January, 1985, vol 60, p.35.
25- R. G. Mulgan : Aristotle's Political Theory, p.41.

عن فضيلة المرأة وعن فضيلة العبد كذلك[٣٦]. نعم للعبد فضيلة ولكنها كانت مرتبطة بالدور والوظيفة التي يؤديها، إنها فضيلة الخضوع والشجاعة والاعتدال، وهي فضائل محدودة تقيدها المطالب المفروضة على دوره ولا تساوي الحكمة العملية التي يتمتع بها السيد[٣٧]. لابد أن يتمتع العبد بجزء من الفضيلة لا يجعله يهمل عمله بسبب الإفراط أو الضعف، أما إنكار أن تكون لدي العبد أية فضائل وكذلك أي قدر من العقل كما ذهب أفلاطون وما علي السيد سوي إصدار الأوامر له فحسب[٣٨]. فهذا ما يرفضه أرسطو بشدة، لأن لدي العبيد جزء من العقل وهم بشر، والنصيحة والتوجيه من المناسب بذلهما لهم أكثر من مناسبة ذلك للأطفال، إذ لن تجدي النصيحة شيئاً عند من لا عقل له[٣٩]. كما يعترف أرسطو بتمتع العبيد بنوع من المعرفة أسماها "معرفة العبد" ويضرب مثالاً على هذه المعرفة بتلك الدروس التي كان يقدمها رجل سيرقوصي مقابل أجر لتدريب غلمان البيوت على الواجبات المطلوبة عادة منهم، وتتباين هذه المعرفة من عبد لآخر، فبعض العبيد أكثر أهمية من البعض الآخر، و من ثم أعظم قيمة[٤٠]. ورغم تمييز أرسطو بين العبد وبين العامل الحرفي، فإننا نجده هنا يساوي بين الاثنين فى امتلاك هذا القدر المحدود من الفضيلة الأخلاقية، فهما يشتركان فى امتلاك فضيلة الطاعة

36- Plato : Meno. Trans by : G. M. A. Grube, Hockett Publishing, India, 71e9 - 72a4.

37- Aristotle : The Politics, I,13,126033-36, 1259b21-8.

٣٨- أفلاطون : القوانين ، ترجمة : محمد حسن ظاظا ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٦، ٧٧٧ ، ص ٣٠٢.

39- Aristotle : The Politics, I,13,1959b20.

40- Ibid, 1,7,1255b20.

والوفاء بالحد الذي يمكنهما من أداء وظيفتهما على خير وجه[41]. وأرسطو ينسب قدر من الفضيلة إلي العبيد الطبيعيين يقع فى التناقض، إذ كما يقول مولجان لو كان متوقعاً أن يتصرف العبد تصرفاً فاضلاً -ولو إلي حد محدود- فإنه يكون حتماً أهلاً للقيام بالفعل المستقل، وليس كما يزعم أرسطو غير قادر إلا علي الطاعة العمياء لسيده[42].

ثالثاً : نلاحظ أيضاً أن أرسطو لم يفصل فصلاً تاماً -كما فعل أفلاطون- بين أجزاء النفس، بل قارب بين العقل والعواطف، فمع أن العواطف تختلف عنده عن العقل، فإنها على الأقل قابلة للتعقل، فبينما يسلب أرسطو ملكة العقل عن العبيد يري أن بامكانهم إدراك أفعالهم، ومع ميلهم إلي التصرف بشكل عاطفي ، فإنهم مستعدون مثل الأطفال للاستجابة للتوجيه العقلي[43].

رابعاً : نلاحظ أخيراً أنه كان يقف وراء اعتراف أرسطو بجزء من العقل والفضيلة للعبيد عامل نفعي محض؛ إذ يحفز العقل المشاعر ويجعل العبد سهل الانقياد مما يحقق مصالح سيده على الوجه الأكمل. ومن هنا طالب أرسطو ألا يعاقب سيد عبداً دون إبداء المبرر الذي دفعه إلي ذلك، حتى يمتص الغضب والتمرد عليه من نفس العبد[44].

اعتبار أرسطو العبد قطعة حية من الملكية وإنسان فى ذات الوقت يجعلنا نتساءل: أي نوع من البشر يكون هذا العبد؟؟ والإجابة "أن العبد لدي أرسطو موجود بشري، ولكنه ناقص بالطبيعة، لم يسيطر العنصر العقلاني فيه على شهواته ورغباته، وإخفاق العقل فى أن يقوم ويسيطر داخل نفسه هو

41- Ibid, 1.13.1260a36.
42- R. G. Mulgan : "Aristotle's Political Theory", p.42.
43- W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.136.
44- Ibid, p.137.

الذي يبرر فرض هذه السيطرة عليه من الخارج"(٤٥). فالسيد يقوم بالدور المكمل للنقص الذي في نفس العبد، وبقيامه بهذا الدور يكن له حق ملكية هذا العبد وحق السيطرة عليه. ولكن ما الذي أعطي السيد هذا الحق؟؟ والرد أن القوة هي التي أنشأت هذا الحق. والقوة هنا هي القوة العقلية وليست الجسمية. وكأن أرسطو يريد أن يقول إن من يمتلك القوة العقلية هو الذي ينبغي أن يسود على صاحب القوة الجسدية، وهذا أثر من آثار عقيدة أرسطو في تفضيل النظر على العمل.

يجعل أرسطو العبد مواطناً للمدينة، لأن "المواطن" الحق لديه هو الذي يشارك في إدارة شئون المدينة، ولديه الفراغ اللازم لذلك. فلا يكون مشتغلاً بالأعمال اليدوية التي تستغرق جهده ووقته، ولما كان العبد يغيب عنه هذا الشرط فلا يكون مواطناً إذن(٤٦). وسحب المواطنة عن العبيد جعل أرسطو ينكر أن تكون العدالة -وهي الأساس الذي تقوم عليه المدينة عنده وعند أستاذه- أساس معاملتنا مع العبيد لأن العدالة لا تحكم سوي تعاملاتنا مع المواطنين فقط. وكيفية معاملة العبيد ليست موضوعاً من موضوعات العدالة(٤٧). ويترك أرسطو تقدير نوعية معاملة السيد لعبيده إلي ضميره وما يراه مناسباً. وأرسطو هنا مفكر واقعي محافظ يدافع عن النظم التقليدية لدولة المدينة اليونانية، فليس للعبد حقوق، وكل ما يُفعل به عدل، والأمر كله متروك لتقدير سيده.

45- J. Lear : Aristotle (The Desire to Understand), Cambridge University Press, 1988, p.198.

46- W. L. Westermann : The Slave Systems of Greek, p.27.

47- T. A. Sinclair : A history of Greek Political Thought, Routledge & Kegan Paul, London, 1967, p.214.

يمكننا أن نجمل مفهوم "العبد" كما فهمه أرسطو بأنه إنسان عاجز عن أن يحيا حياته بتخطيط عقلي، بامكانه أن يفهم لكنه لا يستطيع أن يدخل فى مناقشة عقلية، بامكانه أن يطيع ولكنه لا يستطيع أن يدمج القانون فى ذاته. إنه الفرد الذي يظل مسيراً بواسطة آخرين. ويعتقد "ستيفن كلارك" أن مفهوم العبد عند أرسطو ينبع من تحليله للفعل الإنساني "فنحن الأفراد نتصرف فى أفعالنا فنفعل ما نريد أن نفعله، ونفعل كذلك ما نعتقد أنه يجب علينا فعله. أما العبيد فيفعلون النوع الأول من الأفعال فقط، ولكنهم لا يفعلون النوع الثاني إلا إذا دفعوا إلي ذلك من موجه آخر خارجي. يطيع العبد القانون ليس لأن القانون يجسد ما يجب أن يختار الرجل الحكيم فعله، وإنما لأنه يخاف من العقاب، أو يطمع فى الحصول على المكافآت الفورية للفضيلة[٤٨].

غير أن مفهوم أرسطو للعبد تعرض لكثير من الانتقادات من قبل الدارسين المحدثين فيشير "ديفيد روس" إلي تناقض كامن فيه ويتمثل فى أن اعتبار أرسطو العبيد يتمتعون بقدر من العقل يتعارض مع ما بدأ أرسطو نفسه به تعريفه بأن هناك أناساً عبارة عن أدوات ليس لها قيمة مستقلة بذاتها[٤٩]. وينتقد "ويسترمان" تعريف أرسطو ويعتبره تعريفاً غير مستساغ، إذ لا يكون هذا المعني صحيحاً إلا فى الجانب الشكلي فقط ، لأن العبد موجود بشري، وليس أداة، كما أن الأداة عديمة الروح[٥٠]. أما أرنست باركر فيأخذ على مفهوم أرسطو أن تشبيه الإنسان بالأداة لا يعني المساواة بينه

48- S.R.L. Clark : op cit, p.34.
49- D. Ross : op cit, p.242.
50- W. L. Westermann : op cit, p.150.

وبين الملكية الخاصة كما فعل أرسطو، فمن الممكن أن يعمل المرء ويشتغل لصالح آخر، ولكنه لا يضحي حتماً جزءاً من ملكيته فالارتباط ليس ضرورياً هنا(٥١). كما يشير "باركر" إلي تناقض وقع فيه أرسطو؛ فبينما ينكر تمتع العبد بالعقل عاد ونظر إليه على أنه إنسان، كيف يكون إنساناً ولا يمتلك السمة المميزة للإنسانية. وحتى عندما حاول أرسطو حل هذا التناقض بنسب الجزء المطيع من العقل إلي العبد فقط، واعتبره موجوداً في طور الشباب الدائم ومن ثم يجب أن يظل دائماً تحت الوصاية، فإن هذا لا يحل التناقض في رأي باركر، لأن الوصاية والتوجيه شئ والرق شئ آخر. ومن المستحيل تخيل فئة من الموجودات يجب أن تظل أطفالاً باستمرار كما من المستحيل تخيل فئة من الموجودات حيوانات في صورة بشر(٥٢). وأخيراً فإن تعريف أرسطو للعبد يرد معظم البشري في عصرنا إلي مرتبة العبيد، فالعامل الحرفي في المصنع والذي لا يمارس أي فكر نابع من نفسه، بل يشغل جزءاً صغيراً في آلة تعمل ذاتياً هو في الأغلب جزء من الآلة، ولن يكن أكثر من أداة من أدوات الإنتاج بالصورة التي قالها أرسطو(٥٣).

ب- تبرير الرق :-

الجانب الثاني في الموقف الأرسطي من الرق الذي تغلب عليه النزعة المحافظة هو ما قام به أرسطو من تبرير نظري للرق. لقد أحس أرسطو بأن نظام الرق يتعرض لهزة عنيفة علي يد السفسطائيين أولئك الذين

51- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.362.
52- Ibid, p.365.
53- D. R. Bhandari & R. R. Sethi : op cit, p.189.

شككوا فى أسسه ومشروعيته، فوجد أرسطو واجباً عليه تبرير هذا النظام من أجل الحفاظ على مقوم هام لدولة المدينة التي يعشقها أرسطو ويعتبرها النموذج الطبيعي والمثالي للحياة الإنسانية.

كان أرسطو أول فيلسوف سياسي معروف لنا يؤكد بصراحة على أن السيطرة قانون طبيعي وأن هناك بعض الناس عبيد بالطبيعة، ويقدم المبررات لذلك. حقاً اتخذ الناس عبيداً على مدي آلاف السنين قبل أرسطو، وكانوا على اقتناع شديد بأن الرق وضع طبيعي، لكن أرسطو كان أول من اعتنق هذا الاعتقاد مقاماً على أسس طبيعية ونظرية. وقبل استعراض تبريرات أرسطو للرق ينبغي ملاحظة أمرين : [١] أن أرسطو وهو يدافع عن الرق كان يضع نصب عينيه أساساً العبد الأثينى ذلك الذي لم يكن فى وضع مزري لا قانونياً ولا اجتماعياً. [٢] أنه بينما يؤيد أرسطو الرق الطبيعي، يرفض الاسترقاق بالعرف مثل استرقاق أسري الحروب[٥٤]. وقد قدم أرسطو ثلاثة تبريرات رئيسية للرق يمكن إجمالها فى الآتي :-

(١) الرق ضرورة سياسية :-

إذا كان أفلاطون قد ربط الرق بالنظام السياسي للمدينة، حيث قسم المدينة إلي ثلاث طبقات : حكام ، حراس ، عمال وعبيد، واعتبر استقرار المدينة وسعادتها فى أداء كل طبقة فيها لدورها، فإن أرسطو لا ينحرف كثيراً عن هذا الخط الفكري. ففي حديثه عن نشأة المدينة لا يتفق مع أنصار نظرية "العقد الاجتماعي" من السفسطائيين، فلم توجد المدينة عنده بالاتفاق البشري، وإنما بالطبيعة، لأن الإنسان موجود مدني بطبعه، لا يمكنه أن

54- Ibid, p.p. 185-186.

يعيش خارج المجتمع المدني، ومن يفعل ذلك لا يكون إنساناً بل حيواناً أو إلهاً. وما قصده أرسطو بكلمة "طبيعي" هنا "أن المدينة لا توجد فى أصول الحياة البشرية، وإنما توجد في الهدف الذي تسعي هذه الحياة إلي بلوغه، فليست الحياة المدنية انحدارا من سمو حياة الإنسان البدائي، ليست قيدا مصطنعاً على الحرية، وإنما هي وسيلة لبلوغ هذه الحرية"(٥٥). وما كان يقصده بعبارة "الإنسان مدني بطبعه" هو "أن الإنسان يهدف فى حياته تحقيق فضيلة الاكتفاء الذاتي، ولن يحققها إلا بعلاقاته مع أسرته والمواطنين المحيطين به، أما فى الحياة المنعزلة فلا يمكن أن يكون مكتفياً ذاتياً ولا سعيداً فيها"(٥٦).

كيف ارتبط الإنسان في هذه العلاقات الاجتماعية بشكل طبيعي؟؟ويجيب أرسطو بقوله "إن المدينة تقوم على ارتباطين طبيعيين:ارتباط تفرضه غريزة بقاء النوع وهو الذي يجمع بين الرجل والمرأة ، وتنشأ منه علاقة أخري فرعية هي ارتباط الأب بالأبناء. والارتباط الثاني: تفرضه غريزة الحفاظ على الذات وهو ارتباط السيد بالعبد،ارتباط العقل الموجه بالقوة المنفذة. وكلا الارتباطين طبيعيان وضروريان لتحقيق منفعة وخير كل الداخلين فيهما(٥٧).وكل طرف من الأطراف الداخلة فى هذين الارتباطين عاجز عن العيش بمفرده ما لم يتحد مع الآخر فى رباط مشترك.ولكننا نلاحظ مع البعض "أن أرسطو لا يساوي بين الارتباطين فى الأهمية ، فبينما يتم الأول بشكل غريزي محض، فإن علاقة السيد بالعبد

55- D. Ross : Aristotle, p.239.
56- Aristotle : Nicomachean Ethics, 1,8,1099b3-6.
57- Aristotle : The Politics, 1.1.1252a1-25.

ليست غريزية بالمعني الدقيق إلا للعبد فقط، طالما أن الحر الفقير لا يمكنه أن يوفر عبداً،ويستبدل الحيوانات بالعبيد،ومن ثم فهو ارتباط رمزي(٥٨).

ومن هذين الارتباطين نشأ البيت، ومن مجموعة من البيوت تكونت القرية، ثم المدينة وكلها عمليات تطور طبيعية كما يقول أرسطو(٥٩).والمدينة هي نهاية سلسلة التطور الطبيعية هذه. ويمكن القول بأن أرسطو يتخذ من نموذج دولة المدينة القائم على مفهوم السيادة والخضوع باعتباره الصورة "الطبيعية" للعلاقات البشرية -أساساً ارتكز عليه دفاعه عن الرق(٦٠). إذ اعتبر ارتباط الرجل بالمرأة، والأب بالأبناء، والسيد بالعبد، ثلاثة مظاهر اجتماعية لعلاقة الحاكم بالمحكوم في أي مجتمع منظم. ولم يتصور أرسطو قيام مجتمع مدني دون هذه الصور الثلاث "إنها -كما يقول ويسترمان- ليست طبيعية فحسب بل وضرورية لحفظ النمو الديمقراطي لمجتمع دولة المدينة(٦١). ودولة المدينة هي الوحيدة في نظره القادرة على توفير أسلوب الحياة الفاضلة، ولكي يتوفر الفراغ أمام مواطنيها لابد من اشتمالها على عدد من الأفراد العاجزين عن المشاركة في الحياة الفاضلة للمواطن، ووظيفتهم الوحيدة خدمة وتوفير احتياجات المواطنين . أما سبب جعلهم عاجزين عن المشاركة في الحياة الفاضلة للمواطنة، فلأنهم عاجزون عن إدراك الغاية الحقيقية للحياة البشرية ولا يمكنهم المساهمة إلا كوسيلة فحسب تقود لبلوغ

58- S. Everson: "Aristotle on the Foundations of the State" ,Political Studies, 36,N 1,March, 1988,p.91.

59- Aristotle : The Politics, 1,2,1252b9-20.

60- A. S. Bogomolov : op cit, p.239.

61- W. L. Westermann : The Slave Systems of Greek, p.26.

هذه الغاية"[٦٢]. واقتناع أرسطو الشديد بالضرورة السياسية للرق جعله يسلم بوجود طبقة من الرقيق – تماماً مثل أستاذه فى جمهوريته الفاضلة– فى مدينته المثالية، وإن كان أرسطو اشترط ضرورة كونهم من البرابرة[٦٣].

(٢) الرق ضرورة طبيعية :-

النزعة الطبيعية نزعة طاغية على كل جوانب فلسفة أرسطو بما فيها فلسفته السياسية ونظريته فى الرق. وهناك من وصف سياسة أرسطو بأنها ذات نزعة طبيعية فى جملتها[٦٤]. وقد سبق أن رأينا كيف كانت المدينة توجد لديه بالطبيعة. والآن نري كيف يكون الرق أمراً مفروضاً بالطبيعة. حيث يؤكد أرسطو على أن الرق عمل مشروع لأنه قائم على فروق طبيعية، فقد قضت الطبيعة بالتفاوت بين الموجودات وليس بالتساوي كما زعم السفسطائيون، قضت بذلك لأنها تعترف بالأدوار المختلفة، لذلك تخلق الأدوات المختلفة لأداء كل دور منها، ولا تخلق أداة واحدة تقوم بكل الأدوار مثل سكينة معبد دلفى . والواقع أن تبرير أرسطو الثاني للرق يرتكز على ركيزتين : أن البشر غير متساوين بالطبيعة، وأنهم يتدرجون فى المستويات حسب إمكانياتهم فى تحقيق الفضيلة كل حسب قدراته العقلية، وبالتالي من الممكن تحديد أي منهم يكون فاضلاً وأيهم لا يكون[٦٥].

قضي قانون الطبيعة بارتباط الأدنى بالأعلى ، وما ارتباط السيد

62- M.E.T. Taylor : Greek Philosophy. Oxford University Press, London, 1924, p.133.

63- Aristotle : The Politics, VII, 10,1330a25-33.

64- F D. Miller : Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics, Clarendon Press, Oxford, 1997, p.27.

65- D. R. Bhandari & R. R. Sethi : op cit, p.184.

بالعبد سوي مظهر من المظاهر الكثيرة لهذا النظام الكوني العام. "فهناك فى الطبيعة الحسن والسيئ، الذكر والإنثي ، الإنسان والحيوان، العقل والشهوة، وكلها تجسيدات لعلاقة الحاكم بالمحكوم الطبيعة. والقانون السائد هنا أن يحكم الأعلى ويخضع الأدنى ، فيحكم الإنسان الحيوان، ويحكم العقل الشهوة، أما لو حدث العكس حتى وإن كان مؤقتاً فسوف يكون مهلكاً للجميع، والأمر بالمثل من الضروري والمناسب أن يحكم السيد العبد، وهذا يحقق الخير للاثنين"(٦٦). ويواصل أرسطو تبريره فيقول "هناك من وهبته الطبيعة القوة البدنية ولا شيء غير ذلك يمكن توقعه منه وهؤلاء هم العبيد بالطبيعة، ومن الأفضل لهم -كما هو الأمر فى الحالات الأخرى- أن يخضعوا للنوع الآخر الذي خلقته الطبيعة منتصب القامة ذكياً، صافي الذهن وهذا النوع لا يكون صالحاً إلا لدور السادة وممارسة حياة المواطنة السياسية"(٦٧). فلم يكن الرق لدي أرسطو سوي مظهر من مظاهر الناموس الطبيعي العام القاضي بخضوع الأدنى للأعلى ، وهذا الخضوع بمقدار ما هو عادل بمقدار ما هو طبيعي كما أنه لمصلحة الطرفين. لكن أرسطو يعترف باحتمالية وجود حالات شاذة هنا، فرغم أن الطبيعة تؤدي عملها

بكل صرامة، "قد يحدث أحياناً أن تضل فى قسمتها هذه فتتخذ نفس إنسان حر طريقها إلي جسد عبد، وليس هذا سوي فلته من فلتات الطبيعة التي قد لا تنجح فى بلوغ غايتها لمقاومة المادة لها"(٦٨).

لقد قسمت الطبيعة البشر -في رأي أرسطو- إلي فريقين : عقلاء

66- Aristotle : The Politics, 1.5.1254a 17 - b 15.
67- Ibid, 1.5.1254b16-25.
68- Ibid, 1.5.1254b27.

وغير عقلاء، والفريق الأول يجب أن يحكم الثاني "لأن الذي باستطاعته استعمال عقله لاكتشاف العواقب المستقبلية هو الحاكم بالطبيعة، في حين أن ذلك الذي وهب القوة الجسدية للقيام بالعمل اليدوي، فهو عبد بالطبيعة"(٦٩). ومعني كلام أرسطو السابق أنه يعتمد علي نظريته السيكولوجية الثنائية [العقل+الشهوة] والتي تُعد تطويراً لسيكولوجيا أفلاطون الثلاثية، فالسادة يتمتعون بالعقل ويقومون بدوره في المجتمع، والعبيد يتمتعون بالشهوة ويقومون بدورها "وبهذا التطوير أضحي أرسطو قادراً على قبول مطلب أفلاطون بوجود اختلاف في الدور مرتبط بالاختلاف النسبي في التركيب، وفي ذات الوقت مؤهلاً لاعتناق دعوى جورجياس باختلاف فضائل العبيد عن فضائل الأحرار لاختلاف أدوارهم"(٧٠). إن العبد الطبيعي لدي أرسطو هو المرء الذي يكون بالغفلة التي تمنعه من قيادة نفسه بنفسه، وليس بوسعه أن يؤدي سوي نوع من العمل لا يزيد سوى قليل فقط عما يقوم به الحيوان، فمثل هذا الإنسان من الأفضل له أن يعيش عبداً"(٧١). ويجمل أرسطو نتيجة هذا البرهان بقوله "من الواضح إذن أن البعض أحرار بالطبيعة وهم ذوي السمو الروحي، وآخرون عبيد بالطبيعة أيضاً وهم ذوي التميز الجسمي. ومن العدل والمصلحة للجميع أن يخدم الفريق الثاني الأول كعبيد" (٧٢). وجوهر كونك سيداً عند أرسطو ليس في أن تكون لديك معرفة في كيفية استغلال العبيد، وإنما في كونك شخصاً من نوعية معينة، أي تكون حكيماً

69- Ibid, 1,2,1252a24-30.
70- W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.135.
71- Leo Strauss : The City and Man, Rand Mc. Mally & Company. Chicago, 1964, p.23.
72- Aristotle : The Politics, 1.5.1254b32-37.

عقلياً في سلوكك. لأن هذه المعرفة قد يملكها ويمارسها من ليسوا سادة حقاً مثل ملاحظي العبيد(٧٣).

أوجدت الطبيعة موجوداً بشرياً ناقصاً يسيطر العنصر الشهواني فيه على العقل، وإخفاق العقل في أن يسيطر داخل نفس العبد هو الذي يبرر فرض هذه السيطرة عليه من الخارج "والسيد باستعباده العبد الطبيعي يقوم بشيء كان ينبغي أن يقوم داخل نفس العبد بالطبيعة، إنه يكمل الطبيعة، ويساعدها على إكمال واحد من صنعتها الناقصة"(٧٤). وكان أرسطو يرتكن في هذا التبرير على نظريته في "الفعل" والتي قرر فيها أن هناك مصدرين للفعل : الرغبة والقرار العقلي، والتصرف انطلاقا من الرغبة هو سلوك الحيوانات والنساء والعبيد، أما التصرف انطلاقا من قرار عقلي فهو تصرف الراشدين، ولا يكون الفعل إرادياً مختاراً إلا لو كان عن قرار عقلي، ومن ثم فلا الحيوانات ولا العبيد قوة حرة مختارة، بل هي عبيد بالطبيعة"(٧٥). ويذكرنا كلام أرسطو هذا بتبرير أفلاطون للرق اعتماداً على نظريته في مراتب المعرفة، حيث قسمها إلي أربع مراتب : العقل، الاستدلال، الرأي وأخيراً الظن، ومعرفة العبيد تقوم على الظن، ومن ثم فهي بحاجة إلي توجيه من الخارج لأن العبد يعجز عن تعقل الأمور، وكما أن المدينة الفاضلة لا تصلح إلا إذا حكمها العقل، فكذلك العبد لا يستطيع السير في حياته إلا بإرشاد سيده"(٧٦).

73- Ibid. 1,7,1255 b30.

74- J. Lear : Aristotle, p.199.

75- Aristotle : Nicomachean Ethics, VII, 5,1148b32.

٧٦- د. عبد السلام الترمانيني : الرق، ماضيه وحاضره، ص٢١.

ولا يجد أرسطو غضاضة فى إدراج اقتناص العبيد بين الأنواع الأخرى من الصيد المشروع. لأن العبودية قدر مقدور على عاتق هؤلاء. لقد كان الرق شيئاً طبيعياً فى نظر أرسطو لأنه الوضع الأفضل والاسمي للعبد، لقد وضعت الطبيعة بوصفها وجود بالقوة وبوصفها غاية وكمال خاتمها -كما يقول أرنست باركر-[٧٧]. على هذا النظام، بل يمكن القول بأن الرق كان لدي أرسطو جزءاً من أجزاء البناء الغائي للكون : فهناك تنظيم متناسق لعناصر الكون كي تصل إلي غاية واحدة. وحيث يوجد تنظيم لابد حتماً من أن توجد هناك سيادة لعنصر وتابعيه للعناصر الأخرى. وهناك من يعتقد أن تفرقة أرسطو بين العبد والحر الطبيعيين تساهم فى فهم سبب اعتناق أرسطو اتجاهاً سلطوياً authoritarian فى التعليم، فطالما أن هناك كاملين عقلياً وناقصين عقلياً، فيجب قهر هؤلاء الآخرين على نوع معين من التعليم يجعلهم يتواكبون مع الحياة الفاضلة داخل المدينة، وللمدينة السلطة المطلقة فى فرض ذلك[٧٨].

لا ينجو تبرير أرسطو الطبيعي للرق من النقد. فلو كان الرقيق الطبيعيون موجودات بشرية ناقصة وأرسطو يعتبر الكمال هو القاعدة والنقص هو الشذوذ ما كان يجب أن يوجد هذا العدد الهائل منهم، وإذا كانوا ليسوا بشراً كاملين وتنقصهم القدرة على التطور ليصبحوا موجودات قادرة على أن تعيش حياة بشرية كاملة -كيف أمكن أن يخرجوا إلي الوجود أصلاً؟؟ حقاً يعترف أرسطو بوجود حالات شذوذ فى سير الطبيعة، وهي وراء خروج هؤلاء البشر الناقصين، ولكننا نرد بأن المصادفة لا تخرج إلا

77- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.360.
78- S. Everson : op cit, p.98.

قلة قليلة فقط من هذه الحالات وليس شعوباً بأكملها كما يقرر أرسطو(٧٩). وينتقد " تايلور " هذا التبرير بأنه من غير الواضح فى كلامه إلي أي مدي يكون "الطبيعي" مقابلاً " للاتفاقي" فعلاقة السيد بالعبد حتى وإن كانت طبيعية بمعني ما، فإنها علاقة مصطنعة إلي حد أن العبد عند تعريفه لديه كان "ملكية خاصة للسيد ومن ثم فوجود هذه العلاقة يفترض ضمناً النظم الضابطة للملكية الخاصة وهي مصطنعة"(٨٠).

(٣) الرق ضرورة بيولوجية :-

لا أحد قبل أرسطو وجد في المفهوم اليوناني الشائع "بربري" نظرية فلسفية، وأساساً علمياً لتقسيم البشر قسمة ثنائية. إذ نري أرسطو يرتكز على أسس بيولوجية فى التبرير الثالث للرق. فالناس عنده يتألفون من سلالتين : واحدة نبيلة الدم مزودة بالعقل وهي اليونانية لكي تكون سيدة على بقية الأجناس، وسلالة لم تتزود سوي بمتانة الجسم وهم البرابرة الذين فطروا ليكونوا عبيداً لليونان(٨١). وواجب اليونان ممارسة كافة الوسائل لاسترقاق هؤلاء بما فيها الحرب العنصرية. وهناك من يري أن تقسيم أرسطو العرقي هذا يرتد إلي الوراء إلي المدرسة الطبية التي ظهرت فى النصف الأخير من القرن الخامس ق.م ونادت بتأثير الطقس والسمات الطبوغرافية Topography في رسم السمات الجسدية والعقلية لدى البشر وفى توارث هذه الصفات(٨٢).

79- J. Lear : op cit, p.199.

80- C. C. W. Taylor : "Aristotle's Politics", an Essay in : The Cambridge Companion to Aristotle, ed by : J. Barnes, Cambridge, 1996, p.235.

81- Aristotle : The Politics, 1,2,1252a34.

82- W. L. Westermann : op cit, p.26.

سلالة غير اليونانيين فى نظر أرسطو سلالة غير نبيلة، قادرة فحسب على العمل بأجسادها وليست بعقولها، ومن ثم فجميع البرابرة عبيد لليونان، لأن أجسادهم خلقتها الطبيعة بالمتانة اللازمة لإنجاز المهام الضرورية، فى حين خلقت أجسام اليونان منتصبة غير مناسبة سوي لحياة مواطن في دولة، حياة مقسمة بين مشاغل الحرب والسلم(٨٣). وفى نص آخر مليء بالتعصب العرقي يقول أرسطو "يشبه البرابرة المرأة والعبد، فهم لا يملكون أي شيء من ذلك الذي من المقدر له بالطبيعة أن يحكم، ويتألف اجتماع هؤلاء البرابرة من اجتماع رجل عبد وامرأة عبده، ومن المفروض أن يستعبدهم اليونان"(٨٤). ويقول فى نص متأخر من كتابه "السياسة" "شعوب الشمال شعوب شجاعة، ومن ثم تظل مالكة لحريتها ولكنها تنقصها المهارة فى الفنون والذكاء، ولهذا السبب لم تقم لديها نظم سياسية صالحة، عجزت عن السيطرة على جيرانها، وعلي الناحية الأخرى يوجد الشرقيون الذين يتميزون بالذكاء ولكن تنقصهم الشجاعة، ومن ثم يُحكمون ويستبعدون دائماً، ولما كان اليونانيون يشغلون موقعاً وسطاً، فإنهم يشاركون فى فضائل الجنسين، فهم شجعان وأذكياء فى ذات الوقت، ومن ثم يمتلكون الحرية وأفضل النظم السياسية، فهم مؤهلون للحكم والسيادة على الجميع"(٨٥). وليت أرسطو المزهو بيونانيته امتد بنظره -كما يتهكم جومبرتس- إلي المستقبل القريب الحزين والذي فيه قُدر على هيلاس المتكبرة أن تخضع لسيطرة المقدونيين، وتصبح بعد ذلك ولاية رومانية. إن أعظم ما يلفت النظر هو التوقع الواثق

83- Aristotle : The Politics, 1,5,1254b25.

84- Ibid, I,2, 1252a34.

85- Ibid, VII, 6,1327b25-32.

من أرسطو بأن الشعب اليوناني سوف يبسط سيطرته على العالم ... و يا له من وهم!!"[٨٦]

ولا يترك أرسطو فرصة للدفاع عن هذا التقسيم البيولوجي للبشر إلا اغتنمها، حيث نراه يؤكد علي "أن سيادة الحكم الاستبدادي على كل بلاد البرابرة أكبر دليل على طبائعهم الناقصة هذه"[٨٧]. فأنهم عبيد يخضعون لحكم استبدادي خضوعاً استسلامياً، وهم بذلك ليسوا مواطنين ولا أحراراً[٨٨]. أما اليونانيون فيسود لديهم الحكم الديمقراطي، ويحكمون بوصفهم مواطنين متساوين أحراراً" أما سبب فهم أرسطو لسيادة الاستبداد عند البرابرة فدليل على طبيعتهم الناقصة فيشير إليه "ستيفن كلارك" بقوله "المرء الذي يخضع لحكم استبدادي مطلق ليس قادراً على التصرف السليم من نفسه، لذلك لا يخاف الطغاة في بلاد البرابرة من قيام ثورة شعبية عليهم لمعرفتهم أنهم يحكمون أُناساً عاجزين عن إدراك أي نموذج للعلاقات الإنسانية غير نموذج السيد والعبد، عاجزين عن معاملة الآخرين كبشر أحرار، وهم بذلك يقدمون شهادة على كونهم عبيداً بالطبيعة، ومن ثم مبرراً مشروعاً لتجار الرقيق اليونانيين[٨٩]. " و أرسطو هنا يرتكب خطأ عظيماً، إذ لا يفطن إلي أن أولئك الذين ظهروا بمظهر الكائنات الناقصة لم يظهروا كذلك إلا نتيجة للطريقة التي يُعاملون بها والأسلوب الذي فُرض عليهم في

86- Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.326.
87- Aristotle : The Politics, III. 14, 1285a18.
88- M. J. Adler : Aristotle for everybody, Macmillan, New York, 1967, p.124.
89- S. R. L. Clark : "Slaves and Citizens", p.35.

التربية منذ الصغر وليس نتيجة لوجود نقص فى المواهب الفطرية لديهم[٩٠].

الخير والعدل لدي أرسطو، أن يحكم اليونانيون السادة بالطبع، ويطيع البرابرة (العبيد بالطبع) والرق فى حق هؤلاء نافع بقدر ما هو عادل "لأن حكم السادة للعبيد حكم طبيعي وعادل، أما المساواة بين الطرفين، أو سيادة الطرف الناقص على الكامل فهذا ما يكون ضاراً على طول الخط"[٩١]. فلا تستقيم الحياة الاجتماعية والسياسية إلا باسترقاق هؤلاء البرابرة، وتجريدهم من جميع الحقوق المدنية، وتخصيصهم للعمل البدني ، لقد وهبت الطبيعة الإغريق جمال الروح الذي يعبر عن نفسه فى الشكل الخارجي المتناغم الذي يتمتع به اليوناني، وهذا برهان مباشر -فى ظن أرسطو- على تفوق هذا الجنس وسموه المطلق على الشعوب البربرية، وعلي حقه المشروع فى استرقاق الأجناس السوداء والملونة[٩٢]. والواقع أن السبب الذي دفع أرسطو إلي اعتناق أدني مستويات التطرف الو رائي -فى رأي ثيودروس جومبرتس- لم يكن هذه المرة نزوعه إلي تكييف نفسه مع العرف التقليدي، وإنما الذي دفعه "أن الرق فى نظره كان شيئاً لازماً لأجل كمال المدينة، فاستثمر الكبرياء العرقي عند قومه للدفاع عنه"[٩٣].

ولا يسلم هذا التبرير من النقد بدوره. فتقسيم أرسطو البيولوجي للبشر تقسيم مفتعل، "أملته على أرسطو نزعته العنصرية، فلا وجود لشعب يتألف كلياً من العاملين بقوة أجسادهم فقط، إذ حتى بين البرابرة أنفسهم يوجد

90- M. J. Adler : op cit, p.124.

91- Aristotle : The Politics, 1.5.1254a28.

92- B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead : Aristotle and the earlier Peripatetics, vol II, Longmans, London, 1897, p.217, N.5.

93- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.329.

سادة وتوجد رعية كذلك"[٩٤]. هذا من جانب ومن جانب آخر لم تكن كلمة "بربري" -التي يعتمد أرسطو عليها هنا- تعني شيئاً مزرياً عند اليونان إلا في عصر متأخر، فلم تكن تعني سوي ما تعنيه كلمة "أجنبي" الآن. ولم تكتسب معناها السيئ لديهم إلا بعد الدمار الذي ألحقه الفرس باليونان فاعتبرهم اليونان محرومين من الحرية ولهم أخلاق عبيد ومن السهل انحرافهم في أعمال العنف التي لا تلائم سوي طبائع الوحوش [٩٥]. بل أن أرسطو نفسه أحياناً ما ينسى عنصريته هذه ويغفل عن كبرياء اليونان ويعترف صراحة بالتقدم الحضاري للبرابرة، وخير مثال على ذلك أشادته بالنظام القرطاجي Carthaginian إشادة عظيمة لدرجة جعلته يضعه مباشرة عقب وصفيه للنظامين المختارين من اليونان [الإسبرطي، الكريتي] ويساوي بين الجميع في درجة الفضيلة[٩٦].

تغيب الموضوعية بشدة عن أرسطو في تبريره السابق "فلم يكن الإنسان بوصفه إنساناً -ما لم يكن يونانياً- يمثل لأرسطو أية أهمية. ويري "جومبرتس" أن الارتكان إلي محك المظهر الخارجي الذي يرتكن إليه أرسطو يتركنا في الغالب في موقف حرج، حقاً تهدف الطبيعة الفصل بين الأجناس من خلال المظاهر الخارجية لكن هذا لا يتحقق بدقة، وينتهي "جومبرتس" إلي التشكيك في وجود أي سمة مميزة تميز بشكل لا خطأ فيه بين السادة والعبيد، ويسخر من نتيجة أرسطو بأن اليونانيين وحدهم السادة

94- S. Clark : op cit, p.3.

٩٥- س.م. بورا:التجربة اليونانية،ترجمة د.أحمد سلامة محمد،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة ١٩٨٩،ص٣٦،٣٥.

96- Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.326.

بقوله "يصيبني هذا التصريح بدهشة شديدة، وي!! أمقدر على الجنس البشرى كله -مع استثناء واحد هو الإغريق- العبودية!!!" [٩٧]. ويشترك ستيفن كلارك فى أخذ هذا النقد السابق على أرسطو ففي رأيه أن معطيات علم السلالات البشرية لا تدعم مقولة أرسطو، ولا توجد معايير دقيقة للتميز بين الناقصين والكاملين طبيعياً[٩٨]. بل أن دعوى أرسطو العنصرية هذه وجدت من يعارضها بين اليونانيين أنفسهم فى العصر القديم، فبعد أرسطو بقرن سخر السكندري إراتوثينيس Eratosthenes من عنصرية أرسطو سخرية شديدة ونادي بضرورة تمييز الناس حسب تميزهم وليس حسب جنسهم "فهناك يوجد بين اليونانيين الكثير من غير المتحضرين، وعلي العكس يوجد كثير من البرابرة مهذبين ويملكون نظماً جديرة بالإعجاب"[٩٩].

والواقع أن النتائج المترتبة على انتصارات الاسكندر وعلي وجه الخصوص إنشاء المدن الجديدة ذات الجنسيات المتعددة كالإسكندرية قد قوضت الأساس الذي تقوم عليه نظرية معلم الاسكندر نفسه. ونردد فى النهاية مع ثيودروس جومبرتس قوله "كم هو غير مشروع إطلاق اسم واحد "برابرة" على أمم شتي لا تعرف الواحدة منها الأخرى ، ولا يوجد رباط واحد يربطها معاً، إن ما يفعله اليونان عندما يقابلون بينهم وبين بقية الجنس البشري يشبه أن يقوم جنس من الكائنات - طيور الكر كي Granes مثلاً- الممتلئة غروراً فيضع نفسه فى كفة مقابلة لكفة الموجودات الحية الأخرى بما فيهم البشر واصفاً إليها بأنها وحوش"[١٠٠].

97- Ibid. p.p. 324-325.
98- S. R. L. Clark : "Slaves and Citizens", p.p.33-34.
99- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p. 326.
100- Ibid. vol IV, p.329.

ننتهي بهذا من استعراض الجوانب التي يسود فيها الاتجاه المحافظ من موقف أرسطو من الرق وقد رأينا فيه كم كان أرسطو مشايعاً لقيم عصره، وكم ارتكب من المغالطات والتناقضات في الدفاع عنها ولو حتى على المستوي النظري فقط. ولننتقل إلي مرحلة ثانية في موقفه، مرحلة يظهر فيها الصراع بين محاولة المحافظة على ما هو قائم وبين السعي إلي تغييره إلي ما ينبغي أن يكون :-

٢ - الصراع بين الاتجاه المحافظ والاتجاه التجديدي :-

احترم أرسطو -كرجل واقعي- قيم مجتمعه، وفي دفاعه عنها أكد على أن الرق قانون طبيعي ومشروع، ولكنه وفي ذات الوقت اعتنق نزعة مثالية إنسانية حاولت إصلاح الوضع القائم. حقاً لم ينادي بإبطال الرق ولكنه قد حاول التخفيف من وطأته. وسارت النزعتان معاً في هذا الجزء من نظريته دون أن تنتصر أحداهما على الأخرى ، حقاً لم يكن أرسطو أول من وقف هذا الموقف المتأرجح من الرق، فقد انتهجه أفلاطون قبله فلم يحارب الرق وفي الوقت نفسه لم يؤيده تأييداً مطلقاً. لكن الجديد في موقف أرسطو هو الطريقة التي حلل بها وصنف الظاهرة، حيث يرصد سلوك الأفراد والجماعات ويعدد الأسباب التي تقف وراء هذا السلوك. إنه دائماً ما كان يعالج ظاهرة الرق كعالم اجتماع وليس كفيلسوف سياسي بالمعني الحديث[١٠١]. وهناك فارق آخر بين أرسطو وأستاذه فبينما لا يسمح أفلاطون للرقيق بدخول مدينته الفاضلة، سمح لهم أرسطو بالوجود في مدينته المثالية من أجل أداء الأعمال الأساسية لكي يتمكن المواطنون من عيش حياة

101- T.A. Sinclair : A History of Greek Political Thought, p.215.

المواطنة الكاملة(١٠٢). وإن كان التلميذ والأستاذ يتحدان فى التأكيد على "أن فئة الرقيق فى أي دولة منظمة ليس لها أي دور سياسي أياً كان، دورهم فقط في البناء الاجتماعي وهو دور ضروري وحيوي"(١٠٣). ولا نملك أنفسنا - قبل استعراض خطوات هذا الجانب المزدوج من نظرية أرسطو- من أن نأخذ على أرسطو عيب غياب القدرة على النقد الذاتي عنه، فهو يمتدح أسلوباً من الحياة لا يكون متاحاً إلا للسادة فقط، ولم يمعن النظر فى هذا الأسلوب بالشكل الكافي. إننا بصراحة عندما نراه يصادق على قيم عصره، غاضاً الطرف عن حالة المجتمع من حيث الصلاح والفساد، آلا يظهر هذا أنه لم يكن حراً فى أفكاره؟ وأن قيم مجتمعه وعصره فُرضت عليه ولم يخترها؟؟ (١٠٤).

أ- رفض الرق الصناعي :-

إلي جانب الرقيق من بلاد البرابرة كان يوجد فى بلاد اليونان رقيق من اليونانيين من أسري الحروب الداخلية بين المدن اليونانية المختلفة، وقد عُرف استرقاق هؤلاء باسم "الرق بالعرف" فى مقابل "الرق بالطبيعة" للبرابرة. ورغم اعتراض معظم المفكرين والشعراء آنذاك على استرقاق اليوناني لليوناني فإن المدن اليونانية المختلفة لم تتورع فى ممارسته ضد عدوتها من المدن الأخرى خاصة إبان الحروب البلوبونيزية Peloponnesian التي استمرت قرابة الثلاثين عاماً. والسجل التاريخي مليء بحوادث من هذا النوع. فبعد الانتصار على الفرس غنم الأثينيون

102- Ibid. p.233.
103- W.L. Westermann : The Slave Systems of Greek, p.26.
104- J. Lear : op cit. p.192.

سكان المدن اليونانية التي تحالفت مع الفرس وباعوهم عبيداً. وفي ذات الوقت كان "جيلون" Gelon طاغية سيرقوصة يخطف سكان المستعمرات اليونانية فى صقلية ويبيعهم عبيداً في الخارج. وفى مستهل الحرب البلوبونيزية استولي الأثينيون على مدينة أرجوس Argos وباعوا سكانها رقيقاً. وفي عام ٤٢١ ق.م استولى الأثينيون على سكان مدينتين يونانيتين فقتلوا الرجال وباعوا النساء والأطفال عبيداً. وبعد هزيمة أثينا المروعة فى صقلية اقتيد ما لا يقل عن سبعة آلاف أثينى إلي المحاجر حيث هلك منهم الكثير وبيع من نجا منهم رقيقاً[١٠٥].

كان جورجياس السفسطائي من أشد المعارضين لهذا النوع من الرق، وما كان لأرسطو أن يرضي به وهو الذي يقلب نظريته فى الرق الطبيعي رأساً على عقب. ما كان له أن يسكت وهو يري ويسمع هذه الصور الدامية من استرقاق اليوناني لليوناني. وهو هنا يخرج من ثوب الفيلسوف المحافظ إلي موقف الفيلسوف السياسي المصلح الذي لا ترضيه الممارسات المنحرفة من معاصريه فيسعى إلي تغييرها بشدة. فلم تكن نظريته في الرق إذن تبريراً تسليماً بقيم العصر كلها، بل تبريراً لبعضها ونقداً لبعضها الآخر.

هاجم أرسطو الرق الصناعي القائم على عرف كان مسلماً به فى عصره يقول إن المهزوم يضحي غنيمة للمنتصر. ويذكر فى مستهل رأيه أن هناك من يؤيدون هذا الرق ويستندون إلي دعوى تقول "إن الفضيلة عندما يتم تشربها فى النفوس تضحي هذه النفوس هي الأقدر على استخدام القوه، وما نشاهده فى الواقع من انتصار لطرف على آخر هو أن المنتصر يسمو فى

105- G. Thomson : op cit, vol II, p.198.

جانب ما، ومن ثم فليست القوة مجردة من الفضيلة بل القوة هي الفضيلة والعدل أن يحكم الأقوى ". وهناك من يعارضه ويتهم هذا العرف بعدم الشرعية ويؤكد على أنه من المتعذر تبرير أن رجلاً "قُهر بواسطة قوة الأخر العظيمة أنه يضحي جزءاً من ملكية هذا الأخر(١٠٦). كما أن سبب الحرب نفسها قد يكون سبباً غير عادل، وقد يتم استرقاق أُناس من مولد نبيل، ولهذا السبب يمسك أنصار هذا الفريق عن إطلاق مفهوم "عبيد" علي هؤلاء ولا يستعملونه إلا لوصف غير اليوناني فقط"(١٠٧).

أما عقيدة أرسطو التي يعلنها فهي الدفاع فقط عن الرق الطبيعي، فهناك أناس يكونون عبيداً في كل مكان، وهناك البعض لا يكون عبيداً في أي مكان. ويصدق هذا القول أيضاً على نبل المولد فالنبلاء الطبيعيون نبلاء في كل مكان وليس بين مواطنيهم فقط، أما غير اليونانيين فلا يصدق نبلهم إلا عليهم فقط وهم في بلادهم. ويجب التمييز بين الحر والعبد علي هذا الأساس، وينتهي أرسطو إلي "أن الرق الصادق الحقيقي هو استرقاق العبيد الطبيعيين وسيادة الأحرار بالطبيعة، أما العكس فهذا غير مشروع"(١٠٨). الرق الذي لا يتم بالطبيعة رقّ مرفوض عند أرسطو، ولا يبدي أرسطو تقبله لمبدأ "القوة هي الحق" ويقيم مشروعية الرق ليس علي أساس امتلاك القوة وإنما " امتلاك السمو العقلي والأخلاقي" لدي السيد. حقاً لا يعتبر أرسطو القوة مجردة من كل عنصر من عناصر النبل لكنه يري أن مصدر الحرب ومناسبتها أحياناً ما يكون ظالماً. ومن ثم يكون الأثر المترتب على الحرب

106- Aristotle : The Politics, 1,6,1255a3-17.
107- Ibid, 1,6,1255a21.
108- Ibid, 1,6,1255b4-10.

عديم المصداقية. وأيضاً رغم أن المهزومين من الممكن أن يكونوا قد برهنوا بواقعة هزيمتهم هذه على نقصهم فإنه لا يمكن أن يترتب على ذلك بأي حال أن نسلهم يشارك في هذا النقص وليس جديراً بالحرية"[١٠٩].

يستقبح أرسطو عموماً "الرق بالعرف" لأنه عنده يساوي القهر والإجبار "إنه لا يقدم تبريراً صحيحاً لمعاملة إنسان نبيل كعبد. والقول بان إنساناً يستحق أن يكون عبداً لأن القانون يقول إنه كذلك يعادل في رأي أرسطو مساواة العدالة بحكم الأقوى وهو زيغ واضح. إن الرق لا يكون مشروعاً إلا عندما يقوم بين مجموعة من البشر تهيؤهم قدراتهم الطبيعية لأن يصيروا كذلك، وذلك لأنه عندما يُعد شيء بالطبيعة لوظيفة معينة، يكون هو فقط الأفضل لإنجاز هذه الوظيفة"[١١٠]. أما الأسر في الحروب فلا يثبت أن الفرد معد بالطبيعة للرق. بل هو استرقاق ظالم يحيق بأولئك الذين قُدر لهم أن يكونوا سادة. وأرسطو بذلك يأخذ دعوى السفسطائيين القائلة بان الرق من وضع العرف وحده ويطبقها فحسب علي نوع واحد من الرق هو استرقاق اليوناني ويعتبره عملاً غير مشروع. "القوة العظيمة لا تعني دائماً التميز السامي، إذ ماذا سوف يكون الأمر لو كان سبب الحرب غير عادل؟؟ لا ينبغي لليوناني أن يستعبد يونانياً مثله بأي حال". ومن المحتمل -كما يقول ديفيد روس- أن هذا الرأي قد أثار دهشة معاصري أرسطو واعتبروه الجزء الأعظم أهمية في تصوره كله، وبينما يبدو أرسطو رجعياً لنا في تصوره للرق، فإنه قد بدا لهم ثورياً"[١١١].

109- Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.324.
110- R. G. Mulgan : Aristotle's Political Theory, P.41.
111- D. Ross : Aristotle, p.241.

إن اليوناني الذي يقع فى الأسر ويباع لا يمكن أن يستحيل عبدا حقا ما دام لم يُخلق بالطبيعة لذلك. "إن واقعة أن مادة من مواد القانون تنص على أن طبقة معينة من الناس عبيد لا تبرر استرقاقهم حتى ولو كان القانون هو التعبير الديمقراطي عن إرادة الأغلبية، كما أنه ليس من العدل استعباد شعب مهزوم، إذ ليس من المشروع فرض القوة المتوحشة من شعب على آخر"(١١٢). والحالة الوحيدة التي يوافق أرسطو فيها على استرقاق أسري الحروب هي عندما يكونوا أدني من المنتصرين عليهم من الناحية العقلية. وقد لخص "أرنست باركر" وجهة نظر أرسطو هذه فى قوله "السمو والتميز الطبيعي فى الشخصية هو الأساس الحقيقي للرق، فالطبيعة وليس العرف هي التي تحدد من الحر ومن العبد، والتميزات التي وضعتها الطبيعة هي المعايير الوحيدة للحرية والعبودية. السيد الممنوح هبة السمو هو السيد الحقيقي، أما السيد الذي يقول به العرف والمعتمد فى سيادته على القوة وحدها، فهو عديم الأهلية"(١١٣). ويتشابه موقف أرسطو مع موقف اليهودية من الرق. إذ يؤمن اليهود بأن الله جعل الغرباء عبيداً لهم ومن يسترق منهم لا يتحرر أبداً أما اليهود فهم عبيد الله المختارون يستعبدون غيرهم ولا يستعبدهم أحد"(١١٤).

ب- طبيعة العلاقة بين السيد والعبد :-

الجانب الثاني الذي يظهر فيه الصراع بين الإخلاص لقيم المجتمع وبين السعي إلي التغيير فى الموقف الأرسطي من الرق هو حديث أرسطو

112- J Lear : Aristotle, p.197.

113- E. Barker . The Political Thought of Plato and Aristotle, p.369.

١١٤ د. عبد السلام الترمانيني : المرجع السابق ، ص٢٩.

عن طبيعة العلاقة بين السيد والعبد. لقد سبق وأن رأينا كيف نظر أرسطو إلي العبد كأداة وكإنسان فى ذات الوقت، ورأينا كذلك كيف كان ارتباط السيد بالعبد لديه ركيزة أساسية لقيام المجتمع والمدينة، ورأينا كيف وصف أرسطو السيد والعبد بأنهما موجودان لا يمكن أن يعيشا ويمارسا حياتهما لو انفصل أحدهما عن الآخر، وكل واحد منهما يحتاج للأخر. ونحن نفهم احتياج السيد إلي العبد. إذ نجد أرسطو يقرر "أن السيد يحتاج إلي العبد كما يحتاج الفلاح إلي الفأس أو الثور"(١١٥). ومن ثم كان دور العبد لديه شبيهاً بدور آلة الحرث أو حيوان الجر. يحتاج السيد إلي العبد لإنجاز الأعمال الصعبة التي لا يستطيع أن يؤديها، أو يستطيع ولكن بصعوبة شديدة، يحتاجه ليوفر له الراحة والفراغ. فماذا عن العبد؟؟ هل يحتاج العبد لأن يكون عبداً؟؟ بأي معني يكون من صالح الثور أن يُشد إلي المحراث؟؟ لا يتردد أرسطو فى الإجابة بأن الاستئناس للحيوانات والاسترقاق للعبيد فى صالح هؤلاء لأنه يحسن فرص بقاء أفراد هذه الأنواع، ويكون نافعاً لهم كذلك بمعني أن الثور سوف يعتني به فى هذه الحالة بواسطة الفلاح فى حين كان سوف يلتهم سريعاً بواسطة الحيوانات المفترسة فى الغابة(١١٦). وكذلك يتيح الرق للعبد فرصة أن يعيش حياة أفضل من تلك التي كان سوف يعيشها لو ترك بمفرده طليقاً. إذ نظراً لغياب القدرة العقلية عنه فإنه لو ترك لنفسه سوف يقع فى الهلاك بشكل بائس(١١٧). والعبد لو تُرك لنفسه لألحق بها الضرر. ويذكرنا هذا بحجة رجال الدين الأمريكيين فى العصر الحديث عندما برروا الرق بأنه

115- Aristotle : The Politics, 1,1,1252a26-b15.
116- Ibid, 1,5,1254b10-13.
117- C. C. W. Taylor : Aristotle's Politics, p.254.

مفيد للزنجي الأفريقي إذ يتيح له فرصة اعتناق المسيحية والهداية إلي الله بدلاً من وثنيته واعتبروا الرق عملاً مقدساً ويثاب مالك العبيد عليه[١١٨].

فالرق لدي أرسطو إذن يحقق الأوضاع المثلي للعبد أن اصطحاب سيده له يجلب عليه تميزاً تابعاً لتميز سيده، إذ يشارك في حياة سيده ومن ثم يشارك بشكل ما في تميز هذا السيد وكذلك يحتاج السيد[١١٩].

ويشرح أرسطو كيف تتطابق مصلحة السيد مع مصلحة العبد بقوله "إنه لو حدث وأدير عمل السيد بشكل سيئ فإن هذا يناقض مصلحة كل من السيد والعبد، لأن الجزء والكل في النفس والجسم لهما مصلحتان متطابقتان، والعبد بمعني ما من المعاني جزء من سيده، جزء حي ولكن منفصل عن جسده، ولهذا السبب هناك مصلحة مشتركة بينهما وإحساس بالود متي كان الاثنان قد ارتبطا بالطبيعة في هذه العلاقة. في حين تختفي هذه العلاقة عندما يكونا قد ارتبطا بالاغتصاب"[١٢٠]. أما عن نوعية السيطرة التي يجب أن يطبقها السيد على عبيده، فلا نجد أرسطو يتفق في ذلك مع أفلاطون في المساواة بينهما وبين الحكم الملكي في المدينة[١٢١]. فسياسة البيت تختلف عن سياسة المدينة، لأن السيطرة على أناس أحرار تختلف عن السيطرة على عبيد بالطبيعة، حقاً الاثنان شكلان طبيعيان ومشروعان من السيطرة، لكن نوعية السيطرة على العبيد هي الحكم الاستبدادي[١٢٢]. نظراً لعدم وجود أية إرادة لدي العبد، إذ تعتمد إرادته على سيده. فإذا كان مبدأ السيطرة

١١٨- جون هنريك كلارك ، فينسنت هاردنج : تجارة الرق والرقيق ، ص٢١.

119- D. R. Bhandari & R. R. Sethi, op cit, p.p. 185-186.

120- Aristotle : The Politics, 1,6,1255b4-15.

121- T. A. Sinclair : op cit, p.213.

122- Aristotle : NE, VII, 12,116ob20.

والخضوع مبدأ عاماً في الكون، فإن له مستويات متعددة وسيطرة السيد على العبد واحدة من هذه المستويات وهي سيطرة أنبل في النوع من سيطرة الراعي على قطيعه، ولكنها أدني نبلاً من حكم الحاكم على مواطنين والصورة التي تتطابق معها هي سيطرة النفس علي البدن فهي سيطرة استبدادية(١٢٣). يقف العبد من سيده موقف الجسم من النفس إنه مجرد جسم مقدر عليه أن تحكمه نفس سيده تماماً كما أنه مقدر على جسم سيده أن تحكمه نفس هذا السيد. العبد امتداد لجسم سيده، ومن ثم فكما أن النفس مقدر لها أن تحكم الجسم، فإن السيد [الذي هو نفس] مقدر عليه أن يحكم العبد بنفس نوعية الحكم المستبد المطلق للنفس علي الجسم"(١٢٤).

غير أن أرسطو يتذكر -وهو يوصي بممارسة هذه السيادة الاستبدادية على العبيد- ما يقر في قلبه من إيمان بمثل إنسانية نبيلة فيستدرك هنا فيدعو إلي حسن معاملة السيد لعبيده وأن يراعي قواعد الإنسانية والرحمة. ويقدم مبرراً نفعياً لذلك أقنع بلا شك معاصريه الجشعين وهو "إنه لما كان أداء العمل يستلزم الحفاظ على أدوات هذا العمل والعناية بها، فكذلك العبد بوصفه أداة خدمة في البيت لابد من الاعتناء به، أما سوء استعمال السلطة عليه فهو شؤم على الطرفين لأن مصالح السيد والعبد متطابقة"(١٢٥). ولا يتردد أرسطو في توصية السادة بأن واجبهم يقتضي تعليم الفضيلة للعبيد بالقدر المسموح لهم أن يتعلموه، ويوصي كذلك بجعل الوعد بالحرية مكافأة

123- E. Barker : The Political Thought ...., p.363.
124- Ibid. p.364.

١٢٥- د. عبد السلام الترمانيني : المرجع السابق ، ص٢٣.

للعبيد على سلوكهم الطيب"[١٢٦].

هل من الممكن أن تقوم صداقة بين السيد والعبد عند أرسطو؟؟ يتردد أرسطو فى الإجابة علي هذا السؤال. ففي البداية نجده يشترط لقيام صداقة بين اثنين وجود اهتمام مشترك بينهما ووجود رغبة كل طرف فى نفع الآخر[١٢٧]. ونظراً لعدم وجود ذلك بين الحاكم والمحكوم فلا يمكن أن تنشأ صداقة بين الاثنين على الإطلاق، كما لا يمكن وجود صداقة بين صانع وأدواته وبين إله وبشره، وعلي ذلك يحكم بعدم إمكانية قيام صداقة بين سيد وعبده. "لأن العبد أداة غير حية والأداة عبد غير حي"[١٢٨]. ولأن الصداقة لا تكون ممكنة إلا بين أولئك القادرون على إدراك أن كل واحد منهم غاية فى ذاته، ولا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق متعة آخر[١٢٩]. لكن أرسطو لا يقف عند هذا، بل نجد الجانب الإنساني المثالي فى نظريته يتدخل هنا فنجده يتراجع عن رأيه السابق ويؤكد على أن هذا الكلام لا يصدق على العبد إلا بوصفه عبد، أما العبد كإنسان فمن الممكن قيام صداقة بينه وبين سيده[١٣٠]. ويحاول البرهنة على ذلك بمحاولة إثبات وجود مصلحة مشتركة بين السيد والعبد ورغبة كل طرف منهما فى نفع الآخر. فيعتمد على قاعدة "إن ما يكون نافعاً للكل يكون كذلك للجزء"، وعلي مقولة "إن العبد جزء من سيده" لتدعيم دعوى وجود تطابق فى المصلحة "وصداقة متبادلة" بين أولئك المرتبطين برباط السيد والعبد. كما أن هناك رغبة كذلك لدي كل طرف

126- Aristotle : The Politics, 1,7,1260b3, VII, 10,1330b21.
127- Aristotle : NE. VIII. 3,1155b27-1156a5.
128- Ibid, VIII. 13,1161a33-b5.
129- Ibid, VIII. 3,1156a6.
130- Ibid, VIII. 13,1161b5-8.

منهما فى نفع الآخر. السيد يهتم بمصلحة عبده بالحد الذي يجعله يؤدي المهام المطلوبة بأحسن صورة، لأن العبد لو أنهك لأضر ذلك بمصالح السيد، وكذلك العبد يهتم بفائدة سيده لأن في رفاهية سيده وسموه رفاهية له لأنه جزء منه[١٣١]. ولا شك أن أرسطو فى إقراره بإمكانية قيام صداقة بين السادة والعبيد كان مفكراً ثورياً تجديدياً فى عصر كان يضع السادة فى مكانة لا يمكن أن يقترب منها العبيد أبداً[١٣٢].

من الجوانب الإنسانية فى حديث أرسطو عن علاقة السادة بالعبيد ما يطالب به أرسطو السادة بعدم إلقاء الأوامر على العبيد دون إرفاقها بتبرير عقلي، وكذلك عدم معاقبة العبيد إلا بعد إيضاح سبب هذا العقاب لهم[١٣٣]. وفى هذه المطالبة يوجد أكثر من مجرد غرض نفعي، فمن الممكن أن يتضمن هذا إعطاء العبد واجبه (حقه). إنه يتضمن اعترافاً بأن بمقدور العبيد إتباع التوجيه العقلي، وأن يختاروا لأنفهسم إن كان طريقاً بعينه من طرق الفعل ملائماً أم لا، ففي ذلك احترام لقدرات العبد الإدراكية، وإتاحة الفرصة أمامه للاشتراك فى ملكة العقل بقدر الامكان[١٣٤]. وذلك فى رأينا هو الدور الذي يكمل به السيد العبد أخلاقياً. فالعبد يكتسب من وراء رقه ليس فضيلة كونه خادماً مستقيماً فحسب، بل يكتسب -قدر الامكان- فضيلة كونه إنساناً صالحاً. إن النعمة العظيمة التي يتلقاها العبد من مشاركته لسيده -في رأي أرسطو- هو ما يتلقاه العبد من نصح وتصويب[١٣٥].

131- Aristotle : The Politics, III, 6,1278b32-37.
132- K. H. Johansen : A History of Ancient Philosophy, p.387.
133- Aristotle : Rhetoric, Trans by : D. Ross, in Great book of the Western World, vol 9, II, 3,1380b16-20.
134- W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.137.
135- E. Barker : op cit, p.370

ولا يخفي ما في كلام أرسطو السابق من تناقض. كيف يمكن قيام صداقة وتفاعل بين أفراد مرتبطين معاً فقط بعلاقة الوسيلة والغاية وشروط الصداقة التي يشترطها أرسطو نفسه لا تتوفر في حالة العبد الطبيعي. إن النوع الوحيد من العبيد الذي من الممكن أن يكون صديقاً هو النوع الذي لا ينبغي أن يكون عبداً على الإطلاق(١٣٦). وإذا كان من المشروع معاملة العبد كإنسان كيف يكون مشروعاً في ذات الوقت تسييره والسيطرة عليه كعبد؟؟ إن أرسطو بافتراضه إمكانية قيام هذه الصداقة ينكر بنفسه وجود طبقة من (أشباه البشر) والتي علي أساسها ترتكز نظريته في الرق نفسها. وينتقد "أرنست باركر" وصف أرسطو للعبد بأنه "عبد وفي ذات الوقت إنسان" فيقول "إن كل صفة منها تنفي أختها، والافتراض الذاهب إلي إمكانية النظر إلي العبد كإنسان يهدم تماماً المفهوم القائل بشخصيته العبده. " بل أن باركر يري أن تسليم أرسطو بأن العبد إنسان يمتلك عقلاً يهدم نظريته في الرق، لأن امتلاكه للعقل يعني قدرته على توجيه الذات، وهذه تعني احتياجه لحرية الحركة كشرط للقيام بذلك، ولا يمكن أن يكون إنساناً عبداً وهو يمتلك إرادة عاقلة(١٣٧). أما تايلور فيعيب على أرسطو قوله بوجود مصلحة مشتركة بين السيد والعبد، إذ كيف يهتم العبد بمصلحة سيده ومن المفترض فيه غياب القدرة على التروي العقلي، إذ لن يكون لديه مفهوم عن الخير الكامل لأي شخص بما في ذلك هو نفسه، ولا عن الوسائل الكفيلة بتحقيقه(١٣٨).

136- C. C. W. Taylor : op cit, p.357 and vide :-
- R. G. Mulgan : op cit, p.42.
- B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead, op cit, p.219.
- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.331.

137- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.367.

138- C. C. W. Taylor : op cit, p.256.

كما تعرض حديث أرسطو عن نوعية سيطرة العبد على السيد للنقد.فإذا كان أرسطو يتوقف عن النظر إلي العبد كبناء عضلي فقط وينسب له الجزء العاطفي من النفس فإن نوعية السيطرة التي تتفق مع هذا هي سيطرة العقل علي الشهوات [الملكية] وليست كما زعم أرسطو فى كلامه سيطرة النفس على الجسم الاستبدادية(١٣٩).وهناك تناقض فيما أوصي به أرسطو بجعل الوعد بالحرية مكافأة للعبيد على سلوكهم الطيب،إذ أن هذا يتعارض مع مبادئ أرسطو القائلة أن ذلك الذي قدرت عليه الطبيعة أن يكون عبداً لا يجب أن يحرر(١٤٠).والعكس صحيح. ويتساءل "ثيودروس جومبرتس" "كيف يعرض أرسطو تحرير هؤلاء الذين قدرت الطبيعة الرق عليهم وينتزعهم من قدرهم؟؟"ويتخيل "جومبرتس"دفاعاً عن أرسطو يقول "عندما وصفت البربري بأنه مولود عبد،كان قصدي وضع فرض عام،ويظل لهذا الفرض العام استثناء وذلك عندما يتعرض هذا الإنسان لتعليم طويل،والوعد المشروط بالعتق من أعظم الوسائل نجاحاً لنشر هذا التعليم". ويري "جومبرتس" أن فى اعتراف أرسطو بوجود رق قائم على العرف فقط،وفي فرضه بأن ذرية العبيد أحياناً ما لا ترث النقص الذي سلب من آباءهم الحرية دعماً عظيماً لهذا الدفاع عن أرسطو(١٤١).وليس قول أرسطو بتطابق مصلحة السيد والعبد بمنأى عن النقد بدوره. فلا وجود لأي تطابق بين المصلحتين بالشكل الذي يدعيه أرسطو.فقد يكون الصالح للفأس أن يحتفظ بها نظيفة حادة، ولعضلات المرء أن تمرن تمريناً دورياً، فليست مصلحتهما متطابقة، بل حقيقة الأمر أن مصلحة العبد يُقضي عليها تماماً

139- R. G. Mulgan : Aristotle's Political Theory, p.43.
140- B. F. C. Costellof & U. H. Muirhead : OP CIT, P.219 n.2.
141- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.327.

بمصلحة السيد[١٤٢].ولا شك أن كل هذه التناقضات التي يأخذها المحدثون علي نظرية أرسطو فى طبيعة العلاقة بين السيد والعبد تقدم شهادة دامغة على الصعوبات التي أوقع أرسطو فيها نفسه عندما سعي إلي تبرير معاملة بعض الناس "كأدوات حية" وعندما حاول أن يتخذ موقفاً وسطاً بين تأييد الرق وبين رفضه ومحاولة إصلاح الوضع القائم أمامه.

٣ - انتصار النزعة التجديدية :-

تأرجح أرسطو فى الجانب النظري من نظريته فى الرق بين القسوة على العبيد ومجاراة الواقع حوله وبين اللين والرفق بهم مجاراة لعواطفه ونزعاته الإنسانية. ففي الوقت الذي نادي فيه بضرورة أن يمارس السيد على العبيد سيطرة استبدادية، أوصي بحسن معاملة العبيد واحترام إنسانيتهم، ولم يستبعد إمكانية قيام صداقة بينهم وبين السادة. ويعتقد "ثيودروس جومبرتس" أن أرسطو حُمل علي هذا التأرجح نتيجة لتنوع المقومات العامة لفكره. ففي الوقت الذي سعي فيه إلي نصب نفسه عدواً للنزعات الإنسانية لدي السفسطائيين، نجد أن هذه النزعات قد تركت بصمات بارزة على نظريته، كما أنها سيطرت سيطرة تامة على ممارساته العملية[١٤٣]. ومن ثم كُتب النصر للنزعة التجديدية فى ممارسات أرسطو العملية بنفس الحجم الذي كُتب فيه النصر للاتجاه المحافظ فى فكره النظري.

أ- الرق في الممارسة العملية :-

كان لأرسطو موقف معارض تماماً للرق فى ممارساته العملية فى

142- C. C. W. Taylor : Aristotle's Politics, p.255.
143- Th. Gomperz : op cit. IV, p.p. 332-333.

الحياة. لقد كان عقل أرسطو مع الرق، أما قلبه فكان يهفو إلي اليوم الذي يتم فيه إلغاء الرق وتسود المحبة بين الجميع. فبينما جند أرسطو عقله للتنظير لمعاصريه فإنه سعي إلي الإصلاح بقلبه وممارساته العملية.

إننا لو تتبعنا ممارسات أرسطو فى الحياة وجدنا أن السمة الغالبة عليها هي انتصار الاتجاه التجديدي، إذ لا يجد أرسطو فرصة للدعوة إلي إلغاء الرق بالفعل والممارسة إلا انتهزها. حقاً كان أرسطو يمتلك -كما تذكر الروايات- أربعة عشر عبداً(١٤٤)، إلا أنه كان يعاملهم معاملة طيبة، ولسنا نشك فى حسن معاملته لهم، ومحاولته تعليمهم قدراً من الفضيلة، واحترام ما لديهم من إنسانية كما أوصي هو نفسه السادة بذلك. فإذا كان أرسطو لم يناد بإلغاء الرق إلغاءً تاماً، فإنه افترض إمكانية تحرر العبيد كمكافأة لهم على عمل عظيم يؤدونه. وافتراضه هذا كان عملاً تقدمياً فى عصره أكثر من أي عمل آخر. لقد كان أرسطو سوف يحرر عبداً استطاع أن ينجح فى الرقي بعقله، وبالقدرة على التوجيه الذاتي وليس هذا بالصعب عليه(١٤٥).

من الجوانب الإصلاحية الأخرى فى ممارسات أرسطو العملية فيما يتعلق بالرق، أنه لم يتردد على الإطلاق فى طلب المساعدة من العبيد أو ممن كانوا عبيداً وتحرروا عندما يكون فى أزمة وشدة، ولا يجد أدني غضاضة فى ذلك رغم موقفه النظري القاسي من العبيد. إذ نعلم أنه لجأ عقب موت أفلاطون إلي بلاط هيرمياس Hermeias والذي كان زميل دراسة له فى الأكاديمية وارتفع من عبد إلي حاكم بأمره فى "أترنيوس"

144- W. L. Westermann : op cit, p.34.
145- D. R. Bhandari & R. R. Sethi : op cit, p.188.

Atarneus[١٤٦]. فهو هنا يستعين بمساعدة من كان عبداً وذا طبيعة وضيعة حسب نظريته، وكان من الممكن أن يطول بقاؤه عن ثلاث سنوات لولا اغتيال الفرس لراعي نعمته "هيرمياس" هذا، ولا يكتفي أرسطو بالبقاء عند من كان عبداً، بل يؤلف قصيدة -كما يروي ديوجين لايرتوس- فى مدح نبل هيرمياس وشرفه[١٤٧]. وليت الأمر انتهي عند هذا، بل أن أرسطو رغبة منه فى توثيق أواصر الصداقة بينه وبين هيرمياس هذا تزوج من ابنة أخته وقيل أنها ابنة هيرمياس بالتبني وتدعي "بيثياس" Pythais[١٤٨]. وهي كما هو واضح ابنة من كانت عبدة أخت عبد وعاش معها ورزق منها بنتاً أسماها على اسم أمها، ظل إلي آخر حياته يعز ذكري "بيثياس" وأوصي وهو على فراش الموت أن تُدفن عظامه إلي جوار عظامها[١٤٩]. ونعلم أن أرسطو ارتبط بعد ذلك بغانية كانت عبده ثم أُعتقت وتدعي هربيلليس Herpyllis [١٥٠]. وأقام معها علاقة شبه زوجية ولازمته بقية حياته وأنجب منها ابنه الوحيد الذكر "نيقوماخوس" ونفهم من وصية أرسطو الأخيرة[١٥١]. التي كتبها

١٤٦- ول ديورانت : قصة الحضارة : ج٢ م٢ ، ترجمة / محمد بدران ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٤٩٣.

147- Diogenes Laertius : Lives of Eminent Philosophers, Trans by : R. D. Hicks, vol 1, Harvard University Press, 1980, IV, 11,p455.

148- Ibid. vol. 1, IV, 2p447.

١٤٩- ول ديورانت : قصة الحضارة ، ج ٢ م ٢ ، ص٣٩٤.

150- A. H. Chroust : Aristotle (A New Light on his Life and on some of his Lost Works) vol I, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, p.207.

١٥١- كتب أرسطو وصيته قبل موته ، وبعد فراره من أثينا فى صيف عام ٣٢٣ ق.م فى مدينة "خاليقيس" Chalcis وصحة نسبتها إلي أرسطو ثابتة عند معظم المؤرخين راجع :

- A. H. Chroust : op cit. vol I, p.p. 183-185.

قبل وفاته بقليل أنها كانت رفيقة مخلصة وأمينة له، إذ نجده يوصي "بضرورة أن تعامل هربيلليس معاملة كريمة، وأن يراعي الأوصياء خاطري ورضاي عندما يقومون بأي ترتيبات تخصها، وفاءً لذكراي، ولأجل ما أحمله لها من حب"[١٥٢]. ويوصي لها بجزء من ثروته وثلاث وصيفات وبيت ذي حديقة.

كيف لأرسطو المنحدر من أسرة أرستقراطية نبيلة والمعاشر للملوك والأباطرة، والأرستقراطي في فكرة أن يرتبط باثنتين من العبيد ويعاشرهما على مدي حياته ويظل وفياً لها حتى آخر حياته، إن لم يكن ذلك هو انتصار عاطفة أرسطو الشغوفة المحبة للبشر جميعاً وليس لسلالة على أخري.والواقع أن وصية أرسطو لا تتضمن فحسب موقفه الإنساني النبيل من زوجتيه فقط،بل تضمنت جانباً إصلاحيا أكثر من ذلك.اشتملت على توصية أرسطو للأوصياء على تركته بعتق عبيده وأوصي للفتيات والخادمات منهم بمبالغ مالية من تركته تتراوح بين خمسمائة وبين ألف دراخمة ليستعن بها علي الحياة بعد حصولهن على الحرية، فنجد على سبيل المثال يوصي "بمنح الخادمة "أمبراكيس" Ambraces حريتها وخمسمائة دراخمة، وبعتق "ثالي" Thale ومنحها بالإضافة إلي الخادمة التي لديها وتلك التي ابتيعت لها ألف دراخمة"[١٥٣].والوصية في جملتها وصية نبيلة تثبت نبل وإنسانية أرسطو إذ نراه يعامل فيها معاملة كريمة كل الحميمين أحراراً وعبيداً علي حد سواء. "إن أرسطو وهو مفعم بروح الإنسانية والجود لا يحرر خدمه فحسب بل يوصي لهم بمكافآت إضافية، إنه يتذكر روح الحنو والاحترام التي كان يرفل فيها في منزله في إستاجيرا إبان طفولته،والتي لا شك أنها كانت طفولة

152- Diogenes Laertius : op cit, vol 1, IV, 13,p457.
153- Ibid, IT. 14, p.457.

سعيدة"[١٥٤].وما أجمل تعليق "هنرى توماس" علي موقف أرسطو الإنساني السابق عندما قال "إن أرسطو وقبل أن يلقي حتفه سطر ما يمكن أن يوصف بأنه أعظم عمل قام به ولم يكن هذا سوي وصيته التي حرر فيها عبيده،وهكذا سجل التاريخ لأرسطو إعلانه تحرير العبيد قبل إعلان "أبراهام لنكولن"بما يقرب من ألفين ومائتي عام"[١٥٥].

إننا عند تأمل موقف أرسطو الإجمالي من الرق نلمس عدة جوانب مضيئة، فهو يعترف -كما رأينا- بوجود قدر من العقل لدي العبيد، وأنه يتمتع بقدر من الفضيلة يناسب دوره المنوط به، ووجدناه يوصي السادة بحسن معاملة العبيد، واحترام ما لديهم من عقل وإنسانية. والواقع أن أرسطو لم ينظر إلي العبد علي أنه عدو لأهداف وغايات المجتمع، بل يتحدث عنه باعتباره قادراً على المشاركة في القانون تماماً كما يفترض قدرته على التوجيه الذاتي. ويفطن "أرنست باركر" إلي أن أرسطو بقوله بكل هذا يهدم أسس الرق النظرية التي سبق وأرساها في الجانب المحافظ من نظريته ويرسي -دون أن يشعر- أسس الحرية[١٥٦].

ب- جدارات موقف أرسطو :-

علي الرغم من أننا نجد في أنفسنا الكثير الذي يجعلنا لا نتخذ موقف أرسطو النظري من الرق، ولا ننحاز كما فعل إلي الجانب الخاطئ في قضية الصراع بين الطبيعة والعرف، لأننا نؤمن بالمساواة الطبيعية بين البشر

154- A. H. Chourst : op cit. vol I. p.219.

١٥٥- هنرى توماس : أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم ، ترجمة : متري أمين، مراجعة د/ زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ص١٢٧.

156- E. Barker : op cit. p.367.

جميعاً، ونؤمن بأنهم إخوة في البشرية، رغم ذلك فإننا نريد إنصاف أرسطو، وننادي بضرورة النظر إليه في الإطار التاريخي والاجتماعي الذي يعيش فيه وليس في إطار عصرنا ومجتمعنا نحن. فالواقع أن لنظرية الرق الأرسطية بعض الجدارات التي تبرز ما كانت تحمله من تجديد ونزوع إلي الإصلاح ويمكن إجمالها فيما يلي:

١- أن أرسطو لم يؤيد الرق بكل صوره القائمة في عصره، بل أيد صوره واحدة فقط هي الرق الطبيعي ورفض بشدة الرقي العرفي المصطنع. فلم تكن نظرية أرسطو في الرق تدافع عن نظام من أشد النظم جوراً في عصره، بل كانت تحمل في ذات الوقت نقداً خطيراً لبعض قيم المجتمع حوله. لقد آمن أرسطو أن من غير المشروع استعباد شعب مهزوم، ولما كان معظم العبيد في أثينا إما أناساً مغلوبين أو من نسلهم فإنه يغدو واضحاً -كما يقول "لير"- كم كانت نظرية أرسطو ليست دفاعاً عن الأوضاع القائمة بقدر ما كانت هجوماً عليها[١٥٧]. بل تتضح درجة تجديدها للمجتمع أكثر عندما نعرف أن معظم الرقيق في أثينا -كما يخبرنا جومبرتس- كانوا من السلالة الأندوأوربية في آسيا الصغرى وليسوا من الشعوب الأجنبية البعيدة عن اليونان استنتاجاً من تأمله لأسماء العبيد في اليونان[١٥٨]. وكان أرسطو في دعوته إلي إسقاط الرق بالعرف يود أن يسقطه عن أغلبية العبيد المحيطين به.

٢- أن أرسطو في تأييده للرق الطبيعي لم يسلم به إلا لاعتقاده بأنه مباح

157- J. Lear : op cit, p.197.
158- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.322.

أخلاقياً وأنه يمنح العبد تميزاً أخلاقياً ما كان له أن يكتسبه بدون ذلك "إن تسليم أرسطو بالسمو الأخلاقي للسيد، والقصور الأخلاقي للعبد جعله يؤمن بأن الرق نظام أخلاقي، فالعبد يغدو كاملاً أخلاقيا نتيجة إكمال سيده له"(١٥٩).

٣- رغم تصريح أرسطو بأن الرق ضرورة اجتماعية وطبيعية واقتصادية على المستوي النظري فإنه يسعى إلي إصلاح الوضع القائم على مستوي الممارسة العملية، فتختفي القسوة التي نلمسها في موقفه النظري تماماً في ممارسات أرسطو العملية كما رأينا. وما أجمل قول "ثيودروس جومبرتس" معبراً عن ذلك "إن الرحمة والإنسانية التي وردت في وصية أرسطو الأخيرة وما منحته من حرية للعبيد لأكبر دليل على أن منبع الكثير من قسوة أرسطو على الرق كان عقل أرسطو وليس قلبه"(١٦٠).

١- أن أرسطو عندما أيد الرق كان يقصد الرق الأثيني الذي كان أخف وطأته من غيره،وكان العبيد في أثينا يتمتعون بالكثير من المزايا،كما أن أرسطو لم يقصد كل الرقيق الأثيني ، بل فئة فقط منه هي فئة الخدم في البيوت والتي كانت ذات أوضاع وظروف أفضل بكثير من أحرار في مناطق أخري، لقد كان الرق الذي يتأمله أرسطو رقاً فقد نصف وحشيته، رقاً ينغمس فيه العبد في حياة الأسرة ويصبح متشرباً لطابع وشخصية الأسرة التي يعيش معها،ويضحي عضوا

159- E. Barker : op cit, p.363.
160- Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.333.

مشاركاً في حياتها الأخلاقية كجزء حقيقي وليس كمجرد مصاحب فقط للأسرة ."[161]

٢- إن نظرية الرق الأرسطية لا تزال صادقة حتى في عصرنا رغم التقدم التكنولوجي الهائل في وسائل الإنتاج. فلا تزال ثمار الحضارة العظيمة تعتمد على أساس هام هو العمل اليدوي الذي يستدعي قسمة المجتمع القسمة الثنائية التي قالها أرسطو. فهناك في حياتنا توجد الأعمال السامية التي تقوم بها الفئة المميزة وكذلك الأعمال الحقيرة التي تؤديها الفئة الأقل شأناً، والفئتان جزءان لكل واحد وتعملان معاً كل حسب موقعه، ومع ذلك يظل صحيحاً أن واحده منهما أسمي من الأخرى، ويظل كذلك أننا لا نستطيع أن نبرر هذه القسمة إلا بطريقة أرسطو[162]. وما نشاهده الآن حولنا من انقسام البشرية إلي دول الشمال المتقدمة ودول الجنوب المتخلفة، وما نشاهده من سيادة اقتصادية وثقافية لقطب عالمي واحد ومحاولته فرض اقتصادياته وثقافته ولغته على الشعوب الأخرى من خلال ما يُعرف بظاهرة "العولمة" ليس سوي صورة حديثة للرق القديم، الفرق بيننا وبين القدماء أنهم كانوا يسمون الأشياء بأسمائها الحقيقية أما نحن فإننا نغلفها بغلالة من الأوصاف البراقة الخادعة. وقد وضعت اكتشافات العلم الحديث في يد الأقوياء من أسلحة الظلم والقهر والاستغلال ما خلق في عصرنا ألواناً من القهر الجماعي لم تكن معروفة في أيام الرق الأولي، ألوانا من القهر لدول بأكمها و ليس لمجرد جزء فقط .

162- E. Barker : op cit, p.370.
163- Ibid, p.p. 368-369.

٣- أن أرسطو فى دعوته بفرض السيادة على الضعاف عقلياً من جانب الناضجين عقلياً، ارتكز على نظرية فى العقل لا تزال لها مصداقيتها حتى فى وقتنا الحاضر، ونعتمد عليها فيما نمارسه من أعمال السيطرة على الأطفال والمضطربين ذهنياً، فنحن نومن بتفاوت مستويات العقلانية -كما آمن أرسطو- بين الناس، والمرء لكي يتمتع بالحق في تقرير المصير ينبغي تمتعه بحد أدني من العقلانية، أما من يغيب عنه هذا الحد فإنه يُخضع بشكل فوري لأمر وصيته الناضجين عقلياً عنه. "فلا يختلف مفهومنا عن الاضطراب الذهني كثيراً عن مفهوم أرسطو الأكثر صراحة منا. إننا ما إن نسلم بعدم وجود حق متساوي ومكفول دائماً فى تقرير المصير أو فى المشاركة السياسية للجميع حتى يضحي أي اختلاف مع أرسطو مجرد اختلاف فى التفاصيل العملية وليس فى المبدأ نفسه"[١٦٣].

تلك في رأينا جدارات نظرية أرسطو، لكنها مع ذلك تعرضت للكثير من سهام النقد التي أشرنا إلي بعضها من قبل. ونشير إلي بعضها الآخر فنجد "ديفيد روس" يعيب على أرسطو تقسيمه للجنس البشري إلي طبقتين بأداة حادة ، ويعتبره تقسيماً غير واقعي ومتعسف، رغم إيماننا بوجود تدرج دائم يقود إلي نسق من الخضوع والسيادة بين البشر[١٦٤]. ويأخذ فريق كبير من الدارسين على دفاع أرسطو عن الرق أنه فضلاً عن كونه يصدم مشاعرنا الحديثة، فإن البراهين التي يعتمد عليها براهين غير متسقة وغير

164- S. Everson : op cit, p.97.
164- D. Ross : Aristotle : p.242, and vide :-
- S. R. L. Clark : "Slaves and Citizens", p.36.

مقنعة. وانتهي هذا الفريق إلي أن أرسطو فى حقيقة الأمر لم يرس معايير ثابتة يمكن التعويل عليها لتحديد من يكون ومن لا يكون عبداً بالطبيعة. ولا يخرج تبرير أرسطو للرق عن كونه تبريراً مختلقاً (١٦٥). ويسير ثيودروس جومبرتس فى هذا الطريق عندما انتقد نظرية أرسطو "بأن صاحبها ارتكب فيها خطأ مخادعاً عندما رد المستوي الأدنى من الحضارة لدي الشعوب البربرية إلي وجود عجز فطري لديها عن اكتساب هذه الحضارة مع أن الحقيقة أن سبب ذلك الظروف الصعبة التي كبلت هذه الشعوب!! وينتهي جومبرتس إلي التهكم من أرسطو بقوله "كم هو هام توجيه النصح بالاعتدال ومراجعة الذات إلي أرسطو بعد رؤية هذا الخطأ الفظيع رغم كون أرسطو هو الذي يوصينا بالاعتدال دائماً(١٦٦).

166- Vide : C C. W. Taylor : op cit, p.357.
- D. R. Bhandari & R. Sethi : op cit, p.189.
- R. G. Mulgan : op cit, p.40.

167- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.322.

الخاتمة

كانت هذه هي أهم معالم نظرية الرق الأرسطية فى مستوييها النظري المتعسف الذي صدم مشاعرنا، ومستواها العملي الإنساني التجديدي. وقد اشتهر عن أرسطو الجانب النظري المؤيد للرق وأنزوي الجانب الإنساني الإصلاحي. ولسنا ندري سبباً لذلك التغليب لأرسطو المنظر على أرسطو الممارس المجدد.

وما يمكننا أن نقوله عن نظرية الرق الأرسطية هذه أنها لا تمثل سفسطة رجل يوناني متحامل ومتمتع بوضع أرستقراطي مترفع عن العامة، ولا ببساطة نتاج مفكر بيولوجي مغالط يفترض دون تمحيص أن طريق سير الطبيعة متطابق مع الوضع القائم أمامه. بل كانت وقبل كل شيء تطبيقاً سياسياً لما كان بلا شك -تقدماً هاماً فى السيكولوجيا الفلسفية- حقاً لا يوجد عبيد بالطبيعة فى العالم، لذلك تظل نظريته مجرد رأي نظري فحسب، لكنها وهي كذلك لها قيمتها فى أنها تلعب دوراً وسطاً بين الآراء المتعارضة آنذاك حول ظاهرة الرق(١٦٧). فلا نجده ينسب إلي العبيد إمكانية بلوغ الكمال كما نادي بذلك من قبل السفسطائيون، ونادي به فيما بعد الراوقيون و الكلبيون ، ولا يزدريهم ويجردهم تماماً من الجدارة والفضيلة وكأنهم حيوانات بشرية كما كان يفعل مواطنوه.

والرق مهما أحسنا الظن فى ممارسيه لا يمكن أن يكون عملاً مشروعاً لدينا، ليس لأنه نظام ظالم يسلب الحقوق الإنسانية من العبيد فحسب، بل ولأنه أيضاً يزيد من حيز التعاسة حولنا. ونظرية الرق الأرسطية

168- W.W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.137.

من الممكن أن نعتبرها نظرية تجديدية في بعض جوانبها، لكنها من الممكن أن تكون أي شيء آخر غير كونها نظرية ثورية!! فلا يمكنها أن تحمس تلميذاً أو قائداً سياسياً فيثور على النظام الاجتماعي القائم. وذلك لأن الجانب التبريري المحافظ فيها كان هو الأعلى صوتاً.

ولا شك أن الدهشة تعترينا من أن أرسطو لم يجاهر بالمناداة بقناعاته الإنسانية التي كان يطبقها في ممارساته العملية عن العبيد. ولكننا لا يجب أن ننسي أن أرسطو كان يكتب كلامه عن الرق في مجتمع كان يسلم بالرق تسليماً تاماً. بل حتى المفكرون التقدميون الذين أكدوا على أن الرق قائم على مجرد تواضع فحسب لم ينتهوا إلي النتيجة المنطقية الثورية لذلك وهي ضرورة إلغاء الرق.

ما هز الرق في اليونان القديم ليست صيحات الاستنكار من المفكرين، وإنما كانت الأحداث التاريخية التي حدثت بعد أرسطو التي هزت نظام الرق هزاً عنيفاً. وكانت علي رأس هذه الأحداث فتوحات الاسكندر لبلاد البرابرة وإطلاع اليونانيين على الحضارات العظيمة في هذه البلاد مما أقنعهم بخطأ عقيدتهم في ازدراء هذه الشعوب. وكذلك هزيمة أثينا المهولة أمام سيرقوصه ووقوع آلاف الاثينيين في الرق وهزيمة أسبرطة على يد طيبة وتحرير أقنان الأرض (الهيلوت) فيها من الرق بعد استرقاق استمر ثلاثة قرون كل هذا دمر نظرية الرق الطبيعي ودك أسسها دكاً. كما كان للرق وباله العظيم على المجتمع اليوناني أيضاً من شيوع الرخاوة والنعومة بين اليونانيين واستسلامهم لملذات الحياة واللهو مما دمر نخوتهم وبسالتهم المشهورة، وكذلك قيام طبقة كبيرة من العاهرات والمسامرات -من النساء الرقيق المحررات- وما جلبته هذه الطبقة من مفاسد ورذائل علي المجتمع أجمع.

مصادر ومراجع الدراسة الخامسة

أولاً: المصادر :-

أ - المصادر المترجمة إلي الإنجليزية :

1- Aristotle : Nicomachean Ethics, Trans by : D. Ross, in: Great books of the Western World, ed by : R. M. Hutchins, vol.9, Benton Publisher, Chicago, 1952.

2- _________ : Rhetoric, Trans by : D. Ross, in "Great Books of the Western World", vol.9.

3- _________ : The Politics, Trans by : B. Jowett, in the Works of Aristotle, ed by : W.D. Ross. vol.10. Oxford, At the Clarendon Press, London, 1946.

4- Diogenes Laertius : Lives of Eminent Philosophers, Trans by : R. D. Hicks, vol I, Harvard University Press.
Cambridge, 1980.

5- Plato : Meno, Trans by : G. M. A Grube, Hockett Publishing. Company inc, India, 1978.

ب - المصادر المترجمة إلي العربية :-

- أفلاطون : القوانين - ترجمة إلي الإنجليزية : د. تيلور ، تعريب : محمد حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦م.

ثانياً: المراجع

أولاً:- المراجع الأجنبية :-

1- Adler (M.J) : Aristotle for everybody (Difficult Thought made easy) Macmillan Publishing co. inc,

New York, 1967.
2- Barker (E) : Greek Political Theory, (Plato and his Predecessors) University Paperbacks, London, 1960.
3- __________ : The Political Thought of Plato and Aristotle, Dover Publications inc, New York, 1959.
4- Bhandari (B.R) & R. R. Sethi : Studies in Plato and Aristotle, S. Chand & co. New Delhi, 1967.
5- Bogomolov (A.S) : History of Ancient Philosophy, Trans by : V. Stankevich, Progress Publishers, Moscow,1985.
6- Chourst (A.H) Aristotle (A New Light on his Life and on some of his Lost Works) vol. I , Routledge & Kegan Paul, London, 1973.
7- Clark (S.R.L) : "Slaves and Citizens", Philosophy January, 1985, vol.60, p.p. 27-46.
8- Costelloe (B.F.C) & J.H. Muirhead : Aristotle and the Earlier Peripatetics, vol. II, Longmans, Green and Co.,London, 1897.
9- Everson (S) : "Aristotle on the Foundations of the State", Political Studies, 36, N I, March, 1988, p.p.89-101.
10- Fortenbaugh (W.W) : "Aristotle on Slaves and Women", an Essay in : Articles on Aristotle, vol. 2, ed by : J. Barnes, Cambridge University Press, 1996, p.p. 235-257.
11- Gomperz (Th) : Greek Thinkers, (A History of Ancient Philosophy) vol. IV, Trans by : G. G. Berry, John Murray, London, 1912.
12- Johansen (K.F) : A History of Ancient Philosophy, Trans by : H. Rosenmeier, Routledge, London, 1998.

13- Lear (J) : Aristotle (The Desire to Understand), Cambridge University Press. 1988.
14- Millr (F.D) : Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics, Clarendon Press, Oxford, 1997.
15- Mulgan (R.G) : Aristotle's Political Theory, Clarendon Press, Oxford, 1977.
16- Ross (D) : Aristotle, Methuen & Co Ltd, London, 1971.
17- Sinclair (T.A) : A History of Greek Political Thought, Routledge & Kegan Paul, Ltd, London, 1967.
18- Strauss (Leo) : The City and Man, Rand Mc. Mally & Company, Chicago, 1964.
19- Taylor (C.C.W) : "Aristotle's Politics", in : The Cambridge Companion to Aristotle, ed by : J. Barnes, Cambridge University Press, 1996, p.p. 235-257.
20- Taylor (M.E.J) : Greek Philosophy (An Introduction), Oxford University Press, London, 1924.
21- Thomson (G) : Studies in Ancient Greek society, vol. II, Lawrence & Wishart. London, 1955.
22- Westermann (W.L) : The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity. The American Philosophical Society, Philadelphia, 1955.

ب - المراجع العربية :-

١- الترمانيني (د. عبد السلام) : الرق ماضيه وحاضره ، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٣، نوفمبر ١٩٧٩م.
٢- بورا (س.م) : التجربة اليونانية ، ترجمة د. أحمد سلامة محمد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٣م.
٣- توماس (هنرى) : أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم. ترجمة / متري أمين ،

مراجعة : د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤م.

٤- **ديورانت (ول)** : قصة الحضارة ج٢ م٢ ، ترجمة : محمد بدران ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣ ، ١٩٦٨م.

٥- **كلارك (جون هنريك) وفينسنت هاردنج** : تجاره الرق والرقيق ، ترجمة : مصطفي الشهابي، كتاب الهلال، العدد ٣٦٢، فبراير ١٩٨١م.

٦- **مطر (د. أميرة حلمي)** : الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦م.

الدراسة السادسة

"المدينة العالمية

عند

الرواقية اليونانية "

مقدمة :-

فى الوقت الذى أسس فيه أبيقور مدرسته (٣٠٦ق.م) وأقام فيه زينون الستيومي مدرسة الرواق (٣٠١ق.م) كان العالم اليوناني يشهد انقلابا خطيراً فى كل مناحي الحياة ؛ فقد انهارت دولة المدينة المحكومة ذاتياً ، والتي تتيح قـدراً عظيماً من الحرية والمشاركة للمواطنِ ، وقامت الدولة الإمبراطورية علـى يد الاسكندر وخلفائه والتي وُئدت فيها الديمقراطية ، وكُممت الأفواه ، وقُيدت الحريات. وكان على الفلسفتين العظيمتين فى هذا العصر أن تأخذا بيد البائسـين فـى خضـم هذه الاضطرابات المتلاطمة ، وأن توفر لهم الأمان النفسي والعقلي والجسدي . وبينما رأت الأبيقورية وسيلة تحقيق ذلك اعتزال المجـتمع والاهتمام فحسب بسلام الإنسان الباطني وتحرره من المخاوف ، آمنـت الرواقـية بـالعكس . فوسيلة النجاة لديها الانغماس فى هذا المجتمع ومحاولة التكيف معه. فإذا لم يكن بوسع الإنسان أن يغير واقعه إلى ما يحبه هو، فعليه أن يغير من نفسه هو لتتوافق مع هذا الواقع .

اصـطُلح علـى تسـمية العصر الذي أعقب موت الاسكندر وبعده أرسـطو (٣٢٢ ق.م) فـي تاريخ الفلسفة "بالعصر الهيلينستي" لأنه عصر اصـطبغت فـيه الفلسـفة بالأفكار الشرقية. والواقع أن الاسكندر إذا كان قد استهدف من فتوحاته جعل العالم كله يدين بالحضارة اليونانية ويتحدث لغتها فقد حدث عكس ما أراد؛ خلع الشرق طابعه على الحضارة اليونانية وجعلها تتلون بلونه الروحاني. وكم كان الاسكندر حالماً عندما دعا الآلهة وهو على مأدبـة في "أوبيس" opis – في يوم يعد من الأيام الفاصلة في التاريخ– أن

تحقق وحدة القلوب وتقيم اتحاداً صلباً بين المقدونيين والفارسيين[1]. وجاءت الرواقية لتحول دعاء الاسكندر في الأخوة العالمية إلى نظرية فلسفية متكاملة. قدمت الرواقية نظرية في المدينة العالمية لكنها لم تكن مدينة سياسية استبدادية كما أرادها الاسكندر أن تكون، بل دولة إنسانية يجمع بين مواطنيها رباط الحب والأخوة المشتركة، ويمكن القول مع "إميل كار يد"[2] أن الرواقية بهذه النظرية تمثل حركة انتقال بين مرحلتين ، كانت رفضاً لوجه قديم للحياة، وتبشيراً بوجه جديد أكثر إيجابية.. كانت مرحلة ارتداد الإنسان إلى نفسه واكتشافه أن نظمه القديمة لم تعد مناسبة لحياته الجديدة، وأن الأساس الوحيد لحياته هو إعادة بناء هذه النظم على أساس وحدة الجنس البشري.

وتجمعت على أرض الواقع عدة تمهيدات مهدت لظهور نظرية المدينة العالمية إذ إضافة إلى فتوحات الاسكندر، وانهيار أسوار دولة المدينة، كانت هناك تمهيدات أخرى: منها انتشار لغة واحدة (لهجة اليونانية الأتيكية والتي كانت تسمى الكويني **koine**) بين سكان الشرق والغرب بفضلها أصبح من الميسور أن يتنقل الإنسان من مرسيليا إلى الهند، ومن القوقاز إلى شلالات مصر"[3] كذلك انهيار القومية الضيقة لدولة المدينة. فلم يعد حق المواطنة للمدينة قاصراً على مواطنيها بل شرعت المدن – كما يخبرنا تارن– تمنح حق مواطنيتها إلى كامل هيئة سكان مدينة أخرى، مثلما فعلت

1- G.H. Sabine:- A history of political theory, 4 th ed. Revised by: Th. L. thorson, Dryden press, Hinsdale, 1973, p 141.

2- E. Caird:- The evolution of theology in Greek philosophers, Glasgow, Maclehose, Jackson, Vol II, 1923, p.p. 160-161.

٣- و. تارن: – الحضارة الهللينستية. ترجمة : عبد العزيز جاويد، مراجعة : – زكي علي. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٥.

أثينا في مطلع القرن الثالث ق.م لسكان مدينة بريني **Priene** وهي العملية التي سُميت التساوي في المعاملة بالمثل بين المدن(٤) ". مما قاد إلى قيام ثقافة موحدة مشتركة بين كل مدن العالم المأهول آنذاك. وقاد إلى تكون فكرة حول مدينة عالمية تجمع الأجناس جميعاً في وحدة واحدة. والتقطت الرواقية هذه الفكرة وجعلت منها نظرية عظيمة في الفلسفة السياسية.

حقاً لم تكن الرواقية أول من نادت بمدينة عالمية فقد ظهرت إرهاصات لها عند هيراقليطس، ونادى بها الكلبيون لدرجة أن ديوجين الكلبي عندما سُئل عن مدينته كانت إجابته "إنه مواطن عالمي."(٥) وتأثرت الرواقية في نظريتها بكل هذا ، ونعلم أن زينون كان تلميذاً لإقراطيس الكلبي وبلغ تأثر زينون بالكلبية في جمهوريته حداً جعل المؤرخين يقولون "إنها كُتبت على ذيل الكلب."(٦) لكن يرجع الفضل إلى الرواقية في تقديم نظرية فلسفية متكاملة حول مدينة عالمية ووضعت التنظيم والأسس اللازمة لهذه المدينة. وخطت الرواقية إلى أبعد من أفلاطون وأرسطو الذين أخضعا الفرد للدولة، أما الرواقية فقد أحلت الإنسان محل المواطن، واعتبرت الإنسانية أسرة واحدة أعضاءها البشر جميعاً(٧) . وخطت أبعد بكثير من الكلبيين الذين كانوا أكثر عدوانية تجاه دولة المدينة منه حماساً للمدينة العالمية.

٤- نفس المرجع ، ص ٩٦.

5- M. Schofield:- The stoic idea of the city, Cambridge University press, 1992. P.65.

6- Diogenes Laertius:- lives of eminent philosophers, Trans by:- R. D. Hicks, vol II, Harvard University press, VII. 4, Cambridge, 1972, P. 113.

٧- د. عثمان أمين: - الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢١٤.

اهـــتم أعـــلام الرواقية اليونانية (الرواقية الأولى والوسطي) بالمدينة العالمـــية وكرسوا مؤلفات كاملة من إنتاجهم لتناولها . فنجد زينون يخصص لها كتابين "الجمهورية" و "في العالم أجمع" وكذلك كريسيبوس كتابين هما "في الجمهوريـــة" و "فـــي العدالـــة" . وتدلنا الجنسيات المتنوعة لأعلام الرواقية اليونانـــية ، وكذلـــك التـــنوع الشديد في جمهورهم على ضرورة أن تنادي الرواقية بالمدينة العالمية. فمؤسس المدرسة يجمع بين الدم الشرقي واليوناني، ومـــن أعلامها تاجر أفلس ، وعامل باليومية، ورجل جُرّد من ثروته، وتنوع جمهـــور الرواقـــية بيـــن إمبراطور إلى متسول إلى عبد فكان لابد أن تقول الرواقـــية بالنغمة العامة للعصر كله[٨] وكتطبيق عملي لهذا الإيمان بالأخوة العالمـــية لم يكن زينون يلقي دروسه في أكاديمية منعزلة ومغلقة عليه وعلى تلامـــيذه المختارين، بل كان كسقراط يلقي خطبه على كل من حرص على الإنصات له، الغني والفقير، في مكان عام في قلب أثينا.[٩]

ســـوف نتـــناول هنا نظرية الرواقيين اليونان في المدينة العالمية من خلال الحديث عن جانبين:-

١-أسس المدينة العالمية.

٢- التنظيم المقترح للمدينة العالمية.

8- A. S. Bogomolov:- History of Ancient philosophy, Trans by:- V. Stankevich, Progress publishers, Moscow, 1985, p. 281.

9- M. Hammond:- City - state and world state in Greek and Roman political theory until Augustus, Harvard university press. Cambridge. 1951, p. 47.

١ - أسس المدينـة العالميـة:-

وضـــعت الرواقية اليونانية نظرية متكاملة عن المدينة العالمية التي حاولت إقامتها على أنقاض دولة المدينة القديمة، حيث أرست الأسس اللازمة لقيامها، ونظمت لها بناءً سياسياً وتنظيماً متكاملاً. دعنا الآن نتساءل عن أهم الأسس التي رأت الرواقية أن المدينة العالمية تقوم عليها:-

أ- وحدة الوجود.

ب- الوحدة الإنسانية.

ج- العيش وفقاً للطبيعة.

د- الإيمان بسيادة الحب على الوجود.

وسوف نتحدث عن كل أساس منها بقدر من الإيضاح:-

أ- وحدة الوجود :-

كان الإيمان بالواحدية المادية أساساً جوهرياً للطبيعيات الرواقية، إذ ارتـــدت الرواقـــية في فكرها الطبيعي إلى هيراقليطس، فجعلت النار المادة الأولى للوجود، تخرج منها الأشياء وتعود إليها من جديد. وتمسك الرواقيون بهذه الواحدية المادية إلى أقصى حدودها. إذ يخبرنا سينكا أن كل شيء كان ماديـــاً عند الرواقيين، حتى الفضائل والمشاعر والنفوس والآلهة كلها كائنات

مادية[١٠]. ولا وجود لديهم لأية مقابلة بين المادة والروح، بل كل شيء مادة حتى الروح نفسها. واستدلوا على ذلك "بأنه لا قدرة على الفعل ولا قابلية للانفعال إلا للأجسام.. ولو كان الله لا جسمانياً فكيف يؤثر في الأجسام التي يتألف العالم منها؟؟"[١١] وخلعت الرواقية صفات الحياة والحركة والعقل على مادة الوجود الأولى كما فعل الطبيعيون الأوائل من قبل.

لم تتوقف الرواقية عند ذلك، بل توغلت في الطريق حتى نهايته، فآمنت بأن الوجود في جملته كائن حي Wav له نفس وجسم. فقد نظر "بوزيدون" الرواقي إلى الوجود ككائن حي مشخص يجمع الأشياء جميعاً.. نسق مؤلف من السماء والأرض والطبائع القائمة داخلهما، جسمه الموجودات ونفسه الإله[١٢]. ونادى زينون -كما روى ديوجين لايرتوس – بذلك معتبراً الكون مادة الإله وجسمه[١٣]. فليس الإله مفارقاً للعالم – كما هو لدى أفلاطون وأرسطو- بل حال فيه والكون كله مدينة زيوس وسكنه . ولم يكن الإله لدى الرواقيين عاطلاً عن العمل- كما كان لدى أرسطو- بل هو الذي ينظم العالم ويدبر أموره تدبيراً مباشراً بفعل قانون الطبيعة (القدر).

العالم مدينة مواطنوها الآلهة والبشر، وهناك وحدة شاملة تربط أجزاء الوجود في رباط وثيق . وقد أكد زينون ذلك بقوله "إن الإله سار في العالم المادي كما يسري العسل في أقراصه" إنه الرئيس الأعلى لحكومة

10- J. L. Saunders:- Greek and Roman philosophy after Aristotle, The Free press, New York, 1966, p. 117.

١١- د. عثمان أمين: - المرجع السابق، ص ١٥٢ ص ١٥٣.

12- Diogenes Laertius:- op cit, VII, 138, p. 243.

13- Ibid: VII, 139, p. 243.

الكون[١٤]. وفي كل جزء من أجزاء الكون قبس من "النار الإلهية" حتى نحن فيـنا جزء من الإله هو النفس، وكل الأشياء أجزاء في كل واحد مترابط هو الطبيعة[١٥]. فلم يخطئ ديوجين لايرتوس إذن عندما ذكر أن مصطلح الوجود كان يستعمل بثلاثة معان لدى الرواقية:-

١- الإله الموجود الأوحد الذي تخرج الأشياء جميعاً منه وتعود إليه.

٢- الكل المنظم والمرتب من الأجرام السماوية والأجسام.

٣- علـى هذيـن الجزء ين معاً[١٦]. هكذا سار الرواقيون أبعد من أفلاطـون الـذي اكتفى بالقول بوجود مشاركة بين العالم المحسوس والعالم المعقـول، وكـان أقرب الفلاسفة إليهم هيراقليطس وكذلك أنكساجوراس في قوله "بالمتشابهات".

فإذا تساءلنا عن العلاقة بين قول الرواقيين بوحدة الوجود المادية هذه وبيـن القول بالمدينة العالمية، كانت الإجابة إنه لما كان الوجود وبكل ما فيه مـن آلهـة وبشر كيان حي واحد فإن كل الموجودات داخله مرتبطة بعضها بالبعض بروابط وثيقة، وهذا ما أسماه الرواقيون "المداخلة". فهناك تداخل بين الموجودات لأنها جميعاً من أب واحد هو الإله. ويستطيع أصغر الأجسام أن

١٤- برتراند راسل: - تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود. مراجعة د. أحمـد أمين ، الكتاب الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٤٠.

١٥- أكـد زيـنون علـى وحدة العالم في رسالته "في الكل" وكذلك كريسيبوس، وأبوللو دروس في عمله "حديث طبيعي". انظر:

-Diogenes Laertius:- op cit, vol VII, 143, p. 247.

16- Ibid, VII, 137, p. 241.

يداخل أكبرها جرماً ، ولا تتماس الأشياء كما يظن الناس بل تتمازج وتتداخل بعضها البعض تداخلاً تاماً.. بل يمكن القول بأن كل جسم كامن بوجه ما في جميع الأجسام الأخرى، ماثل في العالم بأسره ، والعالم كله حاضر فيه(١٧). وليس في الوجود خلاء لأن كل الأجزاء تمتزج امتزاجاً علياً متناغماً كامتزاج قطرة الخمر إذا وقعت في بحر إيجة فاختلطت بمياهه وانتشرت حتى تتحد بمياه المحيط الأطلسي(١٨). واعتمد الرواقيون على هذه المداخلة بين أجزاء الكون في تأكيد وجود "تعاطف كوني" ومشاركة بين موجودات العالم المختلفة السماوية والأرضية. وعُدّ هذا التعاطف الكوني المبدأ الأخلاقي الكلي للكون كله(١٩). ويضرب الرواقيون مثلاً لهذا التعاطف أن النجوم تومض لأنها تأسى على ما يصيبنا من كوارث وأحزان على الأرض(٢٠). واعتماداً على هذا التعاطف أكد الرواقيون على صدق التنجيم والعرافة. ولم يجد الرواقيون حرجاً في التأكيد على أن الأجرام السماوية تمارس تأثيراً على ما يدور على الأرض ، وعلى مسرى الحياة البشرية، طالما أن كليهما ينتميان إلى وحدة عضوية واحدة(٢١).

يعمل الكون إذن يداً واحدة . إنه كيان واحد. وإذا أصيب عضو فيه

١٧- د. عثمان أمين:- المرجع السابق، ص ١٥٧.

١٨- د. أميره حلمي مطر: - الفلسفة عند اليونان : دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٤٠٤.

19- H. Baker:- The image of man, Harper torch books, New York, 1961, p. 72.

20- G. Murray:- stoic, Christian and Humanist, C. A. watts & Co. Ltd, London, 1946, p. 105.

21- G. Verbeke:- "Ethics and logic in stoicism", in:- Atoms, pneuma, and Tranquility, Ed by:- M. J. Osler. Cambridge University press, New York, 1991, p. 13.

لابـد أن تعانـي بقية الأعضاء مثلها مثل أعضاء الجسد البشري "ولا يمكن لجـزء مـن الكـون مهما صغر أن يفرح أو يعاني دون أن تتأثر بذلك بقية الأجزاء جميعا . والإنسان الذي لا يرى أن خير كل كائن حي يمثل خيراً له والعكس إنسان أحمق."(٢٢) ويمتد عمل هذا الترابط الكوني الوثيق في الماضي والحاضـر والمستقبل، هنا وفي كل مكان بلا تفريق. وكل موجود لا يخرج كاملاً إلى الوجود بنفسه، بل يتحقق كماله واستقلاله بما يقوم به من دور في حفـظ الكل وصونه، وبدون هذه المشاركة يفقد وجوده وكماله(٢٣). ولما كنا جمـيعاً لـنا جسم واحد –النار الإلهية– ولنا أب واحد بث فينا النفس (الإله) ولما كان يوجد تداخل كلي بيننا وبين بعضنا البعض ، فإننا ننتمي إلى وطن واحـد هـو المديـنة الكونية ونَدين بالولاء إلى قانون واحد هو قانون هذه المدينة.

ب- الوحدة الإنسانية:-

يـتحدث الرواقيون هنا عن الأساس الثاني للمدينة العالمية، يتحدثون عـن السكان. ويقررون أن الذي يسكن هذه المدينة الآلهة والبشر. وقد آمن الرواقـيون بإلـه واحد لهذا الكون له أسماء عدة كالعقل وزيوس والقانون.. الـخ، وهو موجود حي خالد وعاقل، كامل السعادة ، يولي عناية تامة بالعالم وبكـل مـا يوجد داخله، إنه الصانع والمدبر للكون، ولما كان كذلك فإنه أب للجميع في مجمله وأجزائه(٢٤). إنه روح العالم. هذا عن الساكن الأول للمدينة

22- G. Murray: op cit, p. 104.

23- A. O. Rorty:- The Two Faces of stoicism, Journal of the History of philosophy, 34, 1996, p. 338.

24- Diogenes Laertius:- op cit, VII, 147, p. 251.

العالمية، فماذا عن السكان الآخرين؟؟.

الواقع أنه إذا كانت الرواقية آمنت بوحدة الوجود، وبوحدة الإله المدبر له، فإنها قد آمنت بوحدة الإنسانية جمعاء رغم اختلاف أفرادها في الشكل والأعراف واللغات. إذ لما كان البشر جميعاً يشاركون في امتلاك العقل والذي بدوره جذوة من العقل القويم الإلهي فإنهم بذلك ينتمون إلى أب واحد "ويشكلون بفضل ما لديهم من عقل مشترك مجتمعاً واحداً، لأن ما يشتركون فيه ليس مجرد مهارة عامة والسلام، بل ارتباط بقيم معينة ، ومن المؤكد أن هذا الارتباط سبب قوي لأن يقوم المجتمع."[٢٥] والبشر وحدهم القادرون على إقامة المجتمع السياسي للمدينة العالمية "لأنهم الوحيد ون من بين كل الموجودات الذين أعدوا للحياة الاجتماعية، وهي ضرورية لهم ، لأنهم الوحيد ون الذين وُهبوا العقل، وهم أبناء الإله، ومن ثم فهم أخوة الواحد للآخر."[٢٦] وامتلاك البشر للعقل يجعلهم حيوانات اجتماعية بالطبيعة، "إذ يدفعهم هذا العقل إلى الاتحاد معاً والعيش في مجتمعات مشتركة؛ إذ تنصب أوامره ونواهيه على الطريقة التي ينبغي أن يعامل الواحد منا بها الآخر كموجودات اجتماعية جديرة بالاحترام"[٢٧].

اهتم الرواقيون إذن اهتماماً عظيماً بالإنسان وبدوره الكبير في هذا الكون. إنه لديهم المنفذ لإرادة الإله على الأرض. هو كون صغير كما أن الكون إنسان كبير. بل وامتد الرواقيون بالوحدة إلى داخل الإنسان نفسه، فرغم أنه يتكون من نفس وجسم، إلا أنه وحدة واحدة لا تتجزأ. "وعندما نقول

25- M. Schofield:- op cit, p. 70.
26- G. H. Sabine:- op cit, p. 148.
27- M. Schofield:- op cit, p. 72.

الإنسان مؤلف من جسم ونفس، فإننا في ذلك نتبع اللغة الدارجة فحسب، لأن الجسم والنفس في حقيقة أمرهما شيء واحد، أجزاء من النار الإلهية، لا يختلفان إلا في درجة الكثافة."[٢٨] فالإنسان كيان واحد مادي كأي شيء آخر. ويمكننا القول بلغة المغالطة "النفس هي الجسم" وليس هذا مترتباً فقط على مبادئ الفلسفة الرواقية، بل ونابع من ملاحظة وقائع الحياة البشرية. فقد ذكر كليانتس "أن غير الجسمي لا يمكن أن يتأثر بالجسمي، ولما كانت النفس تتأثر بالجسم في المرض والتعذيب، ويتأثر الجسم بها فيحمر من الخجل، فإن النفس هي الجسم، وأيد نفس الكلام كريسيبوس أيضاً[٢٩].

ولم يكتف الرواقيون اليونان بالمناداة بوحدة الإنسانية، ووحدة الإنسان، بل آمنوا بوحدة النفس الإنسانية؛ حيث رفضوا أقسام النفس عند أفلاطون، وآمنوا بوحدتها مثل أرسطو. إنها لديهم كلٌ واحد لا يتجزأ. إنها عقل خالص وليست الشهوات سوى أمراض العقل نفسه. كما يقول كريسيبوس[٣٠]. فللنفس قوى وليس أجزاء. ولذلك عرف بوزيدون أجزاء النفس بأنها "قوى لجوهر واحد قائم في القلب."[٣١]

كانت سيكولوجيا الرواقيين أحادية كطبيعياتهم ، إذ جعلوا النفس كياناً واحداً هو العقل. ويلعب العقل في الإنسان نفس الدور الذي يلعبه العقل الإلهي في الكون. إنه المبدأ المسيطر وقبس مادي من العقل الإلهي . وكما ينفذ العقل الإلهي ويسير الكون كله، كذلك العقل البشري أو (البينوما)

28- N. Arnold:- Roman Stoicism, the Humanities Press, New York, 1958, p. 239.

29- Ibid, p. 241, p. 242.

٣٠- د. عثمان أمين: – المرجع السابق، ص ٧٩.

31- E. V. Arnold: - op cit, p. 244.

Pneuma يـنفذ ويـتخلل البـناء الباطنـي للإنسان ويصدر الأوامر بكل الأنشطة[٣٢]. وإذا كان الإله نفس الكون فإن النفس البشرية الإله داخل الجسم البشري.

لا يتوقف إيمان الرواقية بالوحدة البشرية عند هذا الحد، بل يمتد إلى الإيمـان بوحـدة الفلسـفة . إذ لما كانت الفلسفة إبداعاً من إبداعات النفس البشـرية، والنفس واحدة، فإن الفلسفة يجب أن تظل واحدة لا تقبل الانقسام. فمن التعسف تقسيم الفلسفة إلى أجزاء كما من التعسف تقسيم البشر إلى سادة وعبـيد طالمـا أن مصـدرهم واحد. ومن ثم يطلق كريسيبوس على أقسام الفلسفة "تقسيمات جزئية لجوهر عام" وقال عنها أبوللو دروس "عناوين لشيء عـام" وتتـنوع الفلسفة عندهم إلى : منطق وأخلاق وطبيعيات ، وقد شبهوا الفلسفة لإظهار هذه الوحدة –كما يروي ديوجين لايرتوس– بالبيضة "قشرتها الخارجـية المنطق، بياضها الأخلاق، وصفارها الطبيعة" وشبهوها بالحديقة وكذلـك بالكائـن الحي[٣٣]. ولا يمكن أن يقوم جزء من هذه الأجزاء بمفرده مسـتقلاً عن الآخرين، بل كلها أجزاء متداخلة. ويشرح ذلك "جيراد فيربيك" شـرحاً مفصلاً في مقال مطول مؤكداً على أن الفلسفة لدى الرواقيين تتمتع بوحدة عضوية شبيهة بالوحدة الموجودة في كل كائن حي. "إن مهمة الفلسفة أن تحتضـن العالم وتحاول فهمه، وإذا كانت الأشياء مترابطة جميعاً، فينبغي أن تجسـد الفلسفة هذا الاتحاد وتدرس كل جزء في ضوء الأجزاء الأخرى.

32- M.L. Colish:- The stoic Tradition. Tuta sub Aegide pallas. lei den. 1985. p. 27.

33- Diogenes Laertius. op cit. VII. 40. p 151.

مستقلاً عن الآخرين، بل كلها أجزاء متداخلة. ويشرح ذلك "جيراد فيربيك" شرحاً مفصلاً في مقال مطول مؤكداً على أن الفلسفة لدى الرواقيين تتمتع بوحدة عضوية شبيهة بالوحدة الموجودة في كل كائن حي. "إن مهمة الفلسفة أن تحتضن العالم وتحاول فهمه، وإذا كانت الأشياء مترابطة جميعاً، فينبغي أن تجسد الفلسفة هذا الاتحاد وتدرس كل جزء في ضوء الأجزاء الأخرى. فإذا حدث غير ذلك قاد إلى نتائج خاطئة"(٣٤).

يتضح مما سبق أن الرواقية في حديثها عن الأساس الثاني للمدينة العالمية أعلت من شأن الوحدة والتوائم بين سكان المدينة حتى جعلتهم وحدة مترابطة شديدة الالتصاق . فكما أن بيننا وبين الإله اتحاداً، وهو أب لنا جميعاً، فكذلك هناك اتحاد بيننا نحن كأخوة من أب واحد وتجمعنا ظروف وصفات مشتركة.

جـ- العيش وفقاً للطبيعة:-

لو تراءى لنا سؤال الرواقيين عن الهدف من الحياة لجاءت إجابتهم: بلوغ السعادة . مما يقودنا إلى سؤال آخر: وكيف نبلغ السعادة في هذه الحياة؟؟ وفي الإجابة على ذلك يعتمد الرواقيون على إيمانهم بوحدة الوجود. إذ لما كان هذا الكون واحد. وله مدبر واحد ينظمه، ونشارك في هذا الإله، فإن طريق السعادة الوحيد أمامنا إتباع النظام الإلهي المفروض لهذا الكون والذي يحدد لنا ما الذي ينبغي أن نفعله.

انحدرت إلينا روايات كثيرة في ذلك. إذ يذكر ديوجين لايرتوس "أن

34- G. Verbeke:- op cit, p. p. 12-14.

وشيشـــرون[٣٦]. أما انتيباتر **Antipater** فيعرف الفضيلة بأنها "العيش بما يـــتوافق مـــع مـــا يكون طبيعياً". وكذلك يفعل بنايتيوس **Panaetius** زعيم الرواقـــية الوســـطي[٣٧]. لكن ما هي هذه الطبيعة التي لن نتحقق سعادتنا إلا بإتباعـــنا لهـــا؟؟ اختلف الرواقيون حولها: فبينما يذهب كريسيبوس إلى أنها الحياة وفقاً لطبيعتنا البشرية وكذلك لطبيعة الكون، نجد كليانتس يأخذها بمعنى الطبـــيعة الكونـــية فقط[٣٨] . ولا نرى تضارباً بين الاثنتين، لأن سيرنا على هـــدي طبيعتـــنا البشـــرية لا يعني الخروج على الطبيعة الكونية، طالما أن طبيعتـــنا نفسها جزء من الطبيعة الكونية وقانونها جزء من القانون الطبيعي العـــام. ولا يجـــب فهم أن في إتباع الطبيعة الكلية ظلم وقضاء على سعادتنا الفـــردية. بـــل فيه تحقيق للمصلحتين معاً. إذ شيد الإله الكون بالشكل الذي يجعـــل مـــا يعيـــن السعي الفردي يلائم أيضاً سعي الطبيعة إلى حفظ ذاتها ككل[٣٩]. بل ويجعل الرواقيون توافق الإنسان مع نفسه متوقفاً على توائمه مع الطبـــيعة، وعندما يخفق الإنسان في تحقيق التناغم مع الطبيعة في هذا العالم الحتمي المترابط سوف يقود إلى إخفاقه في التناغم مع نفسه لا محالة[٤٠].

تشترك كل الكائنات في الخضوع لقانون الطبيعة، لكن الإنسان يتميز عن الجميع بقدرته -بفضل عقله- أن يعرف هذه القوانين ويطيعها عن علم وقصـــد بذلك. فالنفس الإنسانية لأنها جزء من النفس الكونية – بمقدورها أن

36- J. L. Saunders:- op cit, p. 111.
37- E. V. Arnold: - op cit, p. 383.
38- Diogenes Laertius:- op cit, VII, 89. P. 197.
39- A. O. Rorty:- op cit, p. 339.
40- B. Inwood :- Ethics and human action in early stoicism, Claredon press, Oxford, 1985, p. 106.

تعي البناء المنطقي للعالم وتنفذه عن علم ودراية[41]. وأطلق الرواقيون على هـــذا القانون اسم "العقل القويم" **The right reason** يتخلل الأشياء جميعاً وهو وزيوس شيء واحد، والسيد الحاكم على كل ما يوجد[42]. علينا أن نفهم الســير الطبيعـــي للأحـــداث ونختار في أفعالنا الأشياء المتوافقة مع الطبيعة ونـــرفض مـــا يتعارض معها . وعلى هذا توجد الفضيلة والقانون والعدالة بالطبـــيعة ولـــيس بالعـــرف. و يتمثل هذا القانون الطبيعي (القدر) في ذلك الترابط العلي الحتمي بين الأحداث في الوجود . ولن تكون الحياة سعيدة إلا عـــندما تـــتجه إرادة الفـــرد نحو الغايات التي تنشدها الطبيعة ومن ثم أحس الرواقـــي -كمـــا يعلق جورج سباين- أن حياته الخاصة عبارة عن نداء أو واجـــب مرســـوم له بواســـطة الإلـــه ، وآمن بقوة بتفرد وكمال الطبيعة ، وأصـــبحت الحـــياة وفقاً للطبيعة تعني عنده الخضوع لإرادة الإله ، واعتماد عليها ، وسكينة عقل نابعة من الإيمان بخيرية العالم ومعقوليته"[43].

لـــم يحدث أن طمع الرواقي إطلاقاً في تغيير الطبيعة لصالحه، ولم يحدث أن اعتقد في نفسه القدرة على ذلك أصلاً. بل الطبيعة هي التي تجذبه لتحقـــيق مصـــالحها. وأحس الرواقي بأنه عندما يشارك في القانون الطبيعي ويكيف له نفسه يشارك في الإله نفسه. ويبلغ انسلام العقلي، وهذا السلام هو الخـــير الأســـمى له والوحـــيد. وعـــدم التناغم معه هو الشر الوحيد له في الحياة.[44] وقد حدث في العصر الحديث أن ترجم كنط المبدأ الرواقي السابق

41- A. O. Rorty:- op cit, p. 340.
42- Diogenes Laertius, op cit, VII, 88, p. 197.
43- G. H. Sabine:- op cit, p. 148.
44- E. Bevan:- Stoics and Sceptics, Barnes & Noble, inc. New York. 1959. P. 55.

بقولـه "تصرف وأنت تضع في الحسبان أن قاعدة تصرفك سوف تحول إلى قانون للطبيعة." فعمومية قاعدة من قواعد الفعل يجب أن تعني أن هذه القاعدة عنصر من عناصر النسق المتكون منه الأشياء(٤٥). وكم أصاب كليانتس عندما قال "لا يوجد عمل أسمى بالنسبة للإنسان أو الإله من أن نغني غناءً صحيحاً القانون الكوني العام"(٤٦).

لا يفرض قانون الطبيعة شيئاً قسرياً علينا، بل كل ما يفرضه نابع من داخلنا ، لأن فينا قبس منه فطرته الطبيعة فينا ويتمثل في العقل الذي نختار به الأشياء المتوافقة مع الطبيعة. لقد صاغت الطبيعة الأشياء جميعاً بالشكل الذي يجعلها تنجز وظيفتها الخاصة في هذه الحياة وفي الوقت ذاته تحقق الخير العام. فلم يقع الرواقيون في التناقض إذن -كما ظن هيجل(٤٧) - وجعلوا فضيلة العيش وفقاً للقانون العام تكون على حساب إشباع فاعله بوصفه كائناً مفرداً، على حساب خصوصيتي ذات الاستقلال الداخلي. ولبيان أن الطبيعة لا تفرض شيئاً قسراً علينا تقوم "ماريانا هوارتز" **M.C. Horowitz** بتحليل الطريقة التي يعمل بها القانون الطبيعي داخل الإنسان وكأن مبادئه نابعة من باطن الإنسان أصلاً. فهناك جذور أربعة له داخلنا هي:- العقل والأفكار العامة المشتركة بين البشر جميعاً، مثل الخيرية، والبذور المبثوثة في الإنسان منذ الميلاد وتهديه إلى الفضيلة، وأخيراً هناك "الومضات" والتي تومض داخل الإنسان مرشدة إياه إلى الحكمة. جذور أربعة

45- E. Caird:- op cit, p. 122.
46- H. Baker :- op cit, p. 74.
47- Hegel:- Lectures on the history of philosophy, Trans by:- E. S. Haldane, vol II, Routledge & Kegan Paul, London, 1955, p. 262.

تعبر عن ارتباط الإنسان بالقانون الطبيعي، صحيح لم يكن الرواقيون أول من قـال بها، إلا أنهم أول من صاغها في نسق واحد متناغم[٤٨]. لم تكن عبارة "العـيش وفقاً للطبيعة" تعني لدى الرواقيين إذن ما تعنيه لدينا نحن الآن، فلا تعنـي "العـيش حـياة البساطة" ولا "عيش حياة الإنسان البدائي" كما ظنها "روسو" حديثاً وإنما العيش وفقاً للروح العامة في هذا الكون[٤٩].

قـانون الطبـيعة قائم في كل مكان، يشبه قوة الحياة التي تسري في المادة كلها كما تسري نفس الإنسان في كل جوارحه. وليست الفضيلة سوى تعبير عن العقل الجمعي في الكون. وعندما يتبع الإنسان عقله، فإنه يتصرف بمـا يـتوافق مع العقل القويم في الكون، والذي يتطابق مع القانون الكوني. ونصل إلى السؤال المنتظر:- كيف يكون الحديث عن وجود قانون طبيعي واحـد يحكم العالم أجمع أساساً لإيمان الرواقيين بالمدينة العالمية؟؟ والإجابة أن فـي نظريتهم عن القانون الطبيعي قد أرسى الرواقيون اليونان نظريتهم عـن القانون الذي يجب أن يسود المدينة العالمية. فبعد إرساء شرط الموقع الخـاص بالمدينة، وكذلك الأساس الثاني الخاص بالسكان والمواطنين تنتقل الرواقـية الآن للحديث عن الأساس الثالث وهو الخاص بالقانون الذي ينبغي أن يعمل به ويسير على مبادئه سكان المدينة العالمية.

ولا نـتحدث هـنا هكذا من فراغ. فقد انحدرت روايات لماركينوس وفـيلون السكندري تتحدث عن اتخاذ الرواقيين لهذا القانون الطبيعي معياراً

48- M. C. Horowitz:- "The Stoic synthesis of the Idea of natural law in man, four themes", Journal of the history of Ideas 35, 1974. P 3 – p. 16.

49- G. Murray : - op cit, p.101.

يحدد العادل والظالم من الأفعال في المدينة العالمية، وإنه يخاطب الحيوانات ذات الطبـيعة السياسـية. يقول فيلون "لأن هذا العالم مدينة عظيمة في نظر الرواقيين فإن له نظاماً وقانوناً واحداً، إنه عقل الطبيعة ، الآمر بما ينبغي أن يُفعل والناهي عما يجب أن يُجتنب ، أما المدن الحاضرة فيسودها العديد من القوانين المتغيرة ولا تتطابق مع هذا القانون بأي حال(٥٠)". ويذكر شيشرون "أن البشر جميعاً لدى الرواقيين تلقوا العقل والقانون من الطبيعة، وهو قانون خـالد وثابـت، قـانون لكـل الأمـم والأزمنة، السيد والحاكم الأوحد على الجمـيع."(٥١) ويقـول كريسيبوس "القانون ملك الأشياء جميعاً الآلهة والبشر على السواء، يجب أن يتسيد على كل ما هو شريف ووضيع، إنه المحك الذي يحـدد العادل والظالم، فارضاً على الحيوانات ذات الطبيعة السياسية ما الذي ينبغـي عليها فعله"(٥٢). وما تهدف إليه الطبيعة من ذلك الحفاظ على الشيء الكلـي، وترسم للأفراد الأدوار المختلفة التي من خلالها يساهمون في حفظه "فلـم تهـدف الطبيعة جعل الإنسان وحدة منعزلة وإنما قصدت جعله مواطناً للمديـنة العظيمة للعالم ككل. فغريزة الإيثار مفطورة فينا. بها نكون الأسرة وبهـا نتضـامن مع الجنس البشري كله، وبها يضحي الإنسان بحياته –متى اقتضت الضرورة ذلك – من أجل صديقه أو مدينته أو الجنس البشري"(٥٣).

هـناك نسق من الاتحاد والتواصل الكلي ، وليست الطبيعة بجملتها سـوى بيئة للمجتمع العالمي ولسنا جميعاً سوى أعضاء فيه، وعلينا أن نسير

50- J. L. Saunders : - op cit, p. 124.
51- H. Baker : - op cit, p. 73.
52- M. Schofield : - op cit, p. 70.
53- E. Bevan : - op cit, p. 66.

علـــى القوانين الطبيعية التي تسير هذا المجتمع، فنضحي بمصلحتنا الجزئية فـــي ســـبيل المصلحة العامة. واعتبرت الرواقية لذلك الأشياء الفردية أشياء محايدة -كما يقول هيجل- لا يُقبل عليها إلا إذا لم تتعارض مع الجماعة[٥٤]. لكن هناك من يعترض على تصور الرواقيين اليونان للأساس الثالث للمدينة الكونية، ويعتبر نظرة الرواقيين لهذا القانون نظرية صورية تجريدية، فهي - كمـــا ينـــتقدها كل من هيجل وكارد يد- مع أنها تحملنا بعيداً من الجزئي إلى الكلي، لا تقول لنا مع ذلك أي شيء محدد عن هذا القانون سوى أنه لا يمكن أن يحقق في أي موضوع جزئي. وعندما نسأل عما يمكن خلف هذه الألفاظ كالشـــجاعة والعدالـــة مثلاً- نجد أن معناها يفلت من بين أيدينا، وهكذا يظل الكلي هنا بدون محتوى ولا تعين"[٥٥].

د -الإيمان بسيادة الحب على الوجود :-

لـــو تساءلنا: - ما هو الرباط الذي يجمع كل سكان المدينة العالمية بهذا الشكل ويجعلهم وحدة واحدة لا انفصام لها؟؟ فيجيب الرواقيون إنه الحب والصـــداقة اللـــذان يـــربطان الجميع معاً . وهذا هو الأساس الرابع للمدينة العالمـــية عندهم. والواقع أن الرواقيين اليونان اهتموا بالحب ερως اهتماماً كبـــيراً، والدلـــيل على ذلك الكتب التي خصصوها بأكملها لتناول الحب في العالم. فزينون زعيم الرواقية خصص له كتاباً بعنوان "في الحب" وكذلك فعل كريســـيبوس في رسالته "فن الحب" وكذلك كتابه "الفصول"[٥٦] ولأرســـتون

54- Hegel : - op cit, vol II, p. 268, p. 269.
55- Ibid: - p 26. - E. Caird :- op cit, vol II, p. 124, p. 125.
56- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 34, p 145

كتاب بعنوان "محادثات غرامية" وتناول كليانتس موضوع الحب في أكثر من عمل له منها "في الزواج" و "في الحب" وآخر "في فن الحب" وكذلك "في الصداقة"(٥٧).

لا تُحفظ المدينة العالمية وتُصان وحدتها بالقوة العسكرية ، ولا بفن السياسة، وإنما بقوة الحب والصداقة بين سكانها. وقد روى اثينايوس Athenaeus "أن زينون الستيومي نظر إلى الحب على أنه إله يحقق الصداقة والحرية والتناغم. وهذا سبب قوله في "الجمهورية" بأن الحب إله، وإنه يقوم في المدينة كناشر للأمن والأمان"(٥٨) إذن فللحب مكان رئيسي في مفهوم الرواقيين للمدينة العالمية بوصفه الرباط الحافظ والموحد بين سكانها. فما هو هذا الحب الذي قصده الرواقيون هنا؟؟.

يورد ديوجين لايرتوس أن زينون قال في "الجمهورية" "سوف يعشق الحكيم أولئك الشباب الذين يجسدون بمظهرهم الخارجي الهبة الطبيعية للفضيلة". وأكد على نفس المعنى كريسيبوس في الكتاب الأول من مؤلفه "في صور الحياة" وأبوللو دروس "في الأخلاق"(٥٩). ولكن لا يجب علينا أن نفهم أن الرواقيين قصدوا بالحب الشهوة الجنسية، بل العكس تماماً، ولو كانوا قد قصدوا به ذلك ما كان لهم على الإطلاق أن يقولوا إن الحكيم يحب؛ لأنه شخص مجرد من الشهوة كما يؤمنون. لذا يستدرك ديوجين لايرتوس عقب ذلك مباشرة ويقدم التعريف الدقيق للحب "وتعريفهم للحب إنه سعي نحو

57- Ibid, VII, 175, p. 281.

58- A. A. long & D. N. Sedley : The Hellenistic philosophers, Vol I. Cambridge University press, 1992. P. 429.

59- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 129, p. 235.

المودة مدفوع بالجمال المرئي البادي ، وغايته الوحيدة الصداقة وليس المتعة الجسدية"(٦٠) ونفس التعريف رواه آريوس ديديموس **Arius Didymus** بأن الحب الرواقي "محاولة لتكوين الأصدقاء اعتماداً على الجمال الظاهر من الشباب الصغير." ويـنكر بلوتارخ بشدة كون الحب شهوة لدى الرواقيين ويروى أن تصورهم في الحب يخالف الرأي الشائع والمفاهيم العامة المشتركة"(٦١).

فليس الحب شهوة، ولا يتضمن شيئاً مشيناً، إنما هو سعي إلى تكوين الأصدقاء، ونشر الصداقة بين سكان المدينة العالمية ، فلا حرج على الحكيم أن يمارسه، بل هو مطالب بذلك. وذكر ستوبايوس بأن الحب لدى الرواقيين "معرفة كيفية اصطياد الشباب الصغير الموهوب الفضيلة بالطبيعة، معرفة مكرسة لتعليمهم كيف يعيشون حياة متفقة مع الفضيلة."(٦٢) الهدف من وراء الحب سامي ونبيل، إنه نشر الوئام والفضيلة بين سكان المدينة الكونية، والنهوض بيد النشء والشباب للدخول في وئام وصداقة حميمة مع الآخرين . فلم يخطئ زينون إذن عندما عد "الحب الإله القائم هناك ، والرفيق المساعد الذي يحفظ المدينة ويصونها"(٦٣).

ولـيس الحب شيئاً مكتسباً من الخارج، بل ينشأ الشعور به بالطبيعة بين الحكماء. لأنهم يشاركون في العقل القائم في الكون. وتقوم الصداقة بين الناس اعتماداً على هذا" لذا قدمت جمهورية زينون الصداقة على أنها النتيجة

60- Ibid. VII. 130. p. 235.
61- M. Schofield : - op cit, p. 29.
62- Ibid. p. 32.
63- E. V. Arnold : - op cit, p. 275.

المترتبة على الحب، في حين يجعلها كريسيبوس الموضوع الحقيقي للحب."[٦٤] فالأمل الذي يحدو المحب دائماً، أن يغدو –عندما يشاركه محبوبه العاطفة– صديقاً لمحبوبه، وأن يصلا إلى صداقة حقيقية. وعندما ينجح المحب في مساعدة محبوبه على بلوغ الفضيلة لن يغدو الحب بل الصداقة هي العلاقة المناسبة بينهما. والصداقة علاقة بريئة خالية من الأغراض الدنيئة، لذا أكد الرواقيون على أنها لا يمكن أن تقوم إلا بين الأخيار الحكماء نتيجة لتشابه الواحد منهم مع الآخر. إنها نوع من الحياة المشتركة نعامل فيها أصدقاءنا كما ينبغي أن نعامل أنفسنا، ويؤكدون على أن للصديق قيمته في ذاته وليس بمقدار المصلحة العائدة منه. أن الصداقة لا يمكن أن تقوم بين الأشرار[٦٥]. وتدعم ذلك رواية لاريوس ديديموس بأن "الرواقيين يجعلون الأشياء الصالحة مشاعة لدى الأخيار، طالما أن المرء الذي يجلب النفع على جيرانه يجلبه على نفسه.. وهذا سبب أن كل الفاضلين أخلاقياً على تناغم الواحد منهم مع الآخر، لوجود التفاهم بينهم في كل شئون الحياة، في حين أن الأشرار على تنافر بعضهم مع البعض، بل أعداء يلحقون الأذى الواحد بالآخر كأنهم خصوم"[٦٦] . وليس من الصعب معرفة السبب، إذ وفقاً للأخلاق الرواقية لا يلتفت الأشرار إلا إلى الأمور الخارجية، مما يقود إلى تدمير الصداقة والصحبة، وعندما تنشب الخلافات المحتوم قيامها حول الأمور الخارجية، فإن الإنسان الحكيم وحده الذي يقف محايداً فلا تكون له أية

64- M. Schofield :- The Stoic Idea of the city, p. 33.
65- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 124. P. 229.
66- M. Schofield :- op cit, p. 47.

خلافات مع أصحابه"(٦٧).

لا يخفى علينا ما في تأكيد الرواقيين السابق على أهمية الصداقة في الارتقاء بالشباب للفضيلة من أثر للتربية الإسبرطية والجمهورية الأفلاطونية. والواقـع أن الصـداقة لـدى الرواقية ليست سوى صورة راقية من صور التواصـل العقلـي بيـن البشر. وشروطها لديهم الحكمة والفضيلة. ويتمتع الأصـدقاء بتوافق كامل في العقول، ومشاركة في منظومة القيم والأهداف. وينعش كل واحد منهم جوانب حياة الآخر بشكل كامل ودون أي مصلحة أو اسـتغلال(٦٨). ومـا كـان أصـدق زينون عند إجابته على سؤال "من هو الصـديق؟" أن قال كما روى ديوجين لايرتوس – "نفس ثانية لك"(٦٩) وكان الهدف من الحب توافق الأخيار أيضاً لدى كريسيبوس كان الحب عنده -كما لدى زينون- تعبير عن علاقة مشاركة مختارة اختياراً حراً بين الحكماء. ولا يهم أصلاً إن كانت هذه المشاركة جسدية أم لا، وإنما المهم ضرورة ألا تنشأ مـن شيء غير الوعي المشترك بالقرابة والتشابه بين الحكماء"(٧٠) وكما أن الحـب شيء طبيعي كذلك الصداقة تنشأ من ميل فطري نحو التجمع. واعتقد الرواقـيون بوجود جماعة خافية -من نوع ما- بين الحكماء؛ بفضلها يصبح كـل حكيم -بكل سلوكياته- نافعاً لبقية الحكماء على الأرض كلها، حتى لو كان هؤلاء لا يدرون عن ذلك شيئاً ، ولا يعرفون ذلك الحكيم قط. فالفضيلة

67- F. E. Devine :- "stoicism on the best regime", Journal of The history of Ideas, XXXI, 1970, p. 324.
68- M. L. Colish :- op cit, p. 41.
69- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 23, p 134.
70- J. M. Rist :- Stoic philosophy, Cambridge University press London, 1977. P. 79.

أجدر شيء بالمحبة، ومن يحوزها يصبح محبوباً أينما كان"[٧١].

لــم يــنحدر الرواقيون في نظريتهم عن الحب إلى جنسية أفلاطون المثلية في "المأدبة". بل جعلوا الصداقة البريئة الغاية التي يستهدفها الحب. وكان الحب الذي يمارسه الحكــيم لديهــم ينصرف إلى الفتيات والفتيان المرجو منهم أخلاقياً على السواء. ويحتفظ سكســتوس أمــبريقوس بشــذرات لزيــنون في ذلك تجعل فن الحب عملاً متبادلاً بين الجنســين.. فلــيس هــناك ســبب يلائم النساء وآخر يلائم الرجل، وإنما الأمر واحد للجمــيع[٧٢]. وقد عاب زينون على أفلاطون في جمهوريته أنه بينما يجعل الحراس من الجنسين، لا يجعل الحب المثلي إلا بين الذكور. ففي رأي زينون يجب أن تظل قوة الحب الــرباط الرابط للمجتمع، وجعله حباً غيرياً ومثلياً على السواء. إنه يحتفظ في مدينته بثمار الــنادي الذكري دون قصرها على الذكور مثل أفلاطون قصراً غير مبرر"[٧٣] لذا لم يلغ الرواقــيون الــزواج وإقامة الأسر المترابطة كما يفعل أفلاطون. بل نادوا بالإبقاء على الــزواج في المدينة العالمية، وجعلوا الصداقة والمساواة الرباط بين الزوجين. لأنه الأكثر دوامــاً. واتخــذ زينون من زواج أستاذه إقراطيس بهيبارخيا وما كان بينهما من صحبة ومشاركة قدوة لما نادى به ومدرسته من ضرورة أن تربط الصداقة بين الزوجين [٧٤].

لا يمكــن أن يخفــى علــى أحد الدور الهام للحب في حفظ المدينة وحمايــتها مــن أعدائها في الداخل والخارج. وكم قدر الرواقيون للحب هذا الــدور، واعتبروه المحقق للصداقة والانسجام والحرية في المدينة العالمية ،

٧١- أولــف جيجين: - المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية. ترجمة د. عزت قرني. مكتبة سعيد رأفت : القاهرة (د.ت). ص٤٥٢.

72- M. Schofield :- op cit, p. 45.

73- Ibid, p. 46.

74- E. V. Arnold :- Roman Stoicism, p. 318.

ونادوا بضرورة أن يسود كل أرجاء المدينة، لأنه مفتاح السر لكمال المدينة. "لقد كان الحب لدى الرواقيين الالتزام المشترك بين المواطنين وهو مطلوب لصـــد الطغـــيان، ولكي تظل الروح المعنوية قوية في وقت الأزمات، ولكي تـــتقوى المدينة وتصمد أمام التهديد الخارجي. كما يحافظ الحب على الحرية باعتبارها ملكية للمدينة ذاتها، وليس سمة تخص الأفراد"(٧٥). ولم تكن مدينة الرواقيـــن ســـوى مدينة للأخيار فحسب، الإنسان الخير هو الوحيد المواطن لها، أما الأشرار فغرباء عليها، بل غرباء الواحد منهم على الآخر، والرباط الـــرابط بين مواطنيها الحب. أما الأشرار الذين هم خارج المدينة- فتفرقهم الكراهـــية المتـــبادلة. والمدينة الكاملة وضع يكون الناس جميعاً أخيار فيه، يـــتحدون في كيان اجتماعي واحد، يشمل كل سكان العالم ودون تميز بينهم بأي كيانات سياسية منفصلة(٧٦). وهكذا بشر الرواقيون بالحب الشامل للناس جمـــيعا. ولكـــن يعـــاب على الرواقيين هنا إخفاقهم في التوفيق بين فضيلة الاكـــتفاء الذاتـــي للحكـــيم، وبيـــن حاجته إلى الصداقة والحب. ولم تتحدث النصـــوص المنحدرة من الرواقيين عما يوجد من نزاع بين الاثنتين، وكأن الرواقيـــن لـــم يشعروا أصلاً بهذا النزاع(٧٧). وهذا خطأ منهم، لأن أرسطو سبق وتنبه قبلهم إلى هذا النزاع واستفاض في حله.

لكـــن رغـــم هذا القصور في معالجة الحب كعلاقة تؤلف بين نفوس سكان المدينة العالمية تظل للرواقية جدارتها هنا في إيمانها بحضور الصديق

75- M. Schofield :- op cit, p. 49.
76- F. E. Devine :- op cit, p. 324.
77- E. Zeller :- outlines of the history of Greek philosophy, Trans by
L. R. Plamet, Dover publications, inc, New York, 1980, p. 22[illegible]

الأبدي إلى جوارنا، فوراء الحروب وأنات القتلى، وآلام الحياة وقسوتها يوجد الصـــديق الـــذي يقـــف صامداً وراء كل هذه الأحداث إلى جوارنا يعضدنا ويؤازرنـــا[٧٨]. واســـتعمل الرواقيون الأساطير التي تتحدث عن تكبد هرقل للمخاطر الجسام من أجل مساعدة البشرية فأصبح إلهاً في النهاية كأمثلة عليا، فطـــريق الخير هو الطريق الذي يقود إلى السماء.. وهناك جملة هامة ينقلها بليني **Pliny** من رواقي يوناني وهي "الإله هو ذلك ولا شيء غير ذلك، إله الإنسان الحقيقي مساعدة أخيه الإنسان"[٧٩].

٢-التنظيم المقترح للمدينة العالمية:-

رأيـــنا فيما سبق أن المدينة العالمية هي المدينة المثالية الحقيقية التي ينبغـــي أن تســـود علـــى الأرض. وأن موقعها الكون كله، وسكانها الآلهة والبشر، والقانون الحاكم فيها القانون الطبيعي، والحب والصداقة الرباط الذي يؤلـــف بيـــن قلـــوب مواطنـــيها. بقي أن نتحدث عن التنظيم الذي اقترحه الرواقـــيون اليونان لبناء هذه المدينة الداخلي، وما الذي أبقوا عليه من المدن التقليدية ، وما الشيء الثوري الجديد الذي أضافوه؟.

لقـــد كانـــت المدينة العالمية الرواقية النقيض لدول المدينة التقليدية. فليســـت المدن القديمة في رأي الرواقيين مدناً حقيقية رغم أنها تسمى كذلك "لأن المديـــنة الحقة في نظرهم شيء صالح أخلاقياً، تنظيم أو مجموعة -كما يروي ذلك بلوتارخوس عنهم- ينتظمها القانون الذي يجسد العقل القويم[٨٠] ".

78- G. Murray :- stoic, Christian, and Humanist, p. 113.
79- Ibid : p. 1 /7.
80- M. Schofield :- op cit, p. 24.

ويروى بلوتارخوس في موضع آخر أن مما أثار إعجابه في جمهورية زينون "إنهــا لا تشــتمل على مدن ومقاطعات منفصلة ، بل تنظر إلى البشر جميعاً علـــى أنهــم مواطنون، زملاء ، مقيمون معاً إقامة مشتركة، يعيشون جميعاً نظامـــاً وأسلوباً واحداً للحياة أسلوب مجموعة من الناس اجتمعت في سرب واحد، ورباها قانون واحد مشترك"(٨١).

مصادفة الميلاد هي وحدها التي جعلتنا مواطنين لهذه المدينة أو تلك، فـــي حين أننا في الحقيقة مواطنون للعالم أجمع. فلا يجب علينا أن نقول إننا ننتمـــي إلـــى هـــذا الركن أو ذاك. بل نحدد وضعنا الذي نحن عليه بوضع الشـــمس. ولا يجب أن نتمسك بالحدود القائمة بين المدن والدول، بل الكون كلـــه مدينتنا . وقد تأثر زينون بشيوعية أفلاطون والكلبية فنقل معالمها إلى تنظـــيم المديـــنة العالمـــية الـــذي يقترحه في "الجمهورية". فقد ذكر ديوجين لايرتوس ذلك مشيراً إلى أنه أوصى أن تكون الزوجات مشاعة بين الجميع، ويحرم بناء المعابد، ونادى بضرورة أن يرتدي الرجال والنساء ثياباً واحدة ، وألا يغطـــون الجسم تغطية كاملة. واعتبر النقود فرضاً لا حاجة إليه لا من أجـــل الـــتجارة ولا من أجل السفر والتنقل(٨٢). ونسب ديوجين هذا التصور الشـــيوعي للمدينة العالمية في موضع آخر إلى كل من زينون وكريسيبوس فقـــال "في تصورهما يجب أن تكون النساء مشاعة بين الحكماء، حتى يكون بإمكـــان أي رجل أن يقيم علاقات جنسية مع أي امرأة أياً كانت .. وسوف نشعر بعاطفة الأبوة لكل الأطفال على السواء"(٨٣) وكانت هذه الشيوعية شيئاً

81- A. Long & D. N. Sedley :- op cit, p. 429.
82- Diogenes Laertius :- op cit, VII. 33, p. 145.
83- Ibid, VII, 131, p. 235.

ثوريـــاً وغريـــباً علـــى المديـــنة التقليدية ولكن لا يجب أن نفهم أن زينون وكريسيبوس فى ذلك قد نادياً بالحياة المخلة حتى ولو لمدينة متخيلة. إذ كانت عفـــة زينون مضرب الأمثال "إذ صار مثلاً مشهوراً فى أثينا القول أعف من زيـــنون، واشتهر أعضاء مدرسته اشتهاراً عظيماً بالبعد عن الفجور"[٨٤] ولا أنهمـــا ناديـــا بإلغـــاء الزواج والأسرة ، بل على العكس شددا على ضرورة الإبقـــاء على الزواج بين الحكماء، فالحكيم لدى الرواقيين سوف يشارك في السياســـة -طالما سوف يمنع الرذيلة ويشجع الفضيلة، كما أنه سوف يتزوج وينجـــب أولاداً[٨٥]. وشـــدد أنتباتير الرواقي على الزواج كواجب اجتماعي وواجب مقدس نحو الآلهة.. فالذي لم يتزوج لم يذق طعم الزوجة والطفل لم يـــذق أعظـــم مـــتع الوجدان لذة، لأن صور الصداقات الأخرى تشبه أطباق مملـــوءة بالفول، أما صداقة الرجل بالزوجة فيشبه امتزاج الخمر بالماء[٨٦]. وذكر شيشرون نفس المشاركة للحكيم في السياسة والزواج والإنجاب ونسبها إلـــى الرواقـــية كذلـــك[٨٧]. بـــل أن بنايتـــيوس الرواقـــي (ت ١٠٩ ق.م) **Panaetius** لا يجعـــل الحكـــيم يشارك البشر جميعاً في المشاعر الطبيعية للحب والصداقة، بل لا يجعله يترفع عن الطموح ، فمن الممكن أن توجد لديه الحمـــية إلـــى أن يغدو قائداً أو زعيماً[٨٨]. أما عن السبب الذي يجعل الحكيم يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية فيرد لدى شيشرون "لما كنا نرى أنْ الإنســـان يولـــد للدفاع عن الجنس البشرى والمحافظة عليه ، فإن ما تمليه

84- E. V. Arnold :- Roman stoicism, p. 276.
85- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 121, p 227.
86- E. V. Arnold :- op cit, p. 318, p. 319.
87- J. L. Saunders :- Greek and Roman Philosophy, p. 127.
88- T. A. Sinclair :- A History of Greek political thought, Routledge & Kegan Paul, London, 1967. P. 276.

الطبيعة عليه هو أن يشارك في الواجبات العامة للدولة، ويتخذ زوجة وأبناء لكـي يعـيش وفقاً للطبيعة". ويذكر آريوس ديديموس نفس السبب "فكل هذه الأشـياء تتـبع مـن طبيعة كل حيوان عاقل واجتماعي"[٨٩] . ونعرف من شيشـرون أن بنايتيوس شارك مشاركة فعالة في السياسة وعمل مشرعاً[٩٠]، كمـا قامت علاقة متينة من الصداقة بين زينون وانتيجونوس **Antigonus** خليفة الاسكندر.

ولمـا كانـت المدينة الكونية مدينة فاضلة بحكم تكوينها وأسسها فلا يجـب أن توجد فيها –كما ينادي زينون– محاكم ولا مسارح أو ملاعب[٩١]. ويذكر كريسيبوس السبب في عدم وجود محاكم أو قضاه فيها بقوله "لأن كل أولـئك الذيـن بلغوا الحكمة في الأخلاق ليسوا أحراراً فحسب ، بل وملوكاً وحكامـاً معصومين ، فلا حاجة بهم إلى أي من هذه المؤسسات"[٩٢]. كما أن كل مواطن سوف يريد بشكل حر نفس الشيء الذي يحدث لإيمانه بأنه يحدث لـه وفقاً لقانون الطبيعة الذي لا يمكنه أن يخرج عليه. ولا توجد أية قوانين عرفـية تحـتاج إلـى حفظهـا وحمايتها من الخارجين عليها. هكذا يعتمد الرواقيون على فكرهم الأخلاقي في تبرير غياب المؤسسات التقليدية. فالمال والصـحة والمنصب.. الخ أشياء محايدة، لا يجب التكالب عليها. فالملاعب مـثلاً تقـام من أجل الحفاظ على الصحة أو الحصول على الاسترخاء وهي كلهـا أمـور محـايدة فلا حاجة إلى الملاعب، ولأن المال أمر محايد، فإنه

89- M. Schofield :- op cit, p. 124.
90- T. A. Sinclair :- op cit, p. 275.
91- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 33, p. 145.
92- F. E. Devine :- Stoicism on the best regime", p. 325, p. 326

يـــتجاوز اهـــتمام المجتمع الرواقي [٩٣]. ولم يتردد زينون من أن يطالب في جمهوريته بإلغاء التعليم التقليدي لأنه عديم الفائدة، فلا فائدة ترجى من تعليم الشـــباب الـــنحو والموســـيقى والرياضيات ، لأن التعليم الحقيقي هو تعليم الفضيلة[٩٤]. وإن كان كريسيبوس يبقي عليها لأنها مفيدة لتدريب النشء على الفضـــيلة. ونادى زينون كذلك بإلغاء الملكية الخاصة، لأن الكون كله ملكية عامة للبشر بالطبيعة، كما لا توجد في المدينة العالمية حكومة أصلاً لتعترف بالملكية الخاصة، كما لا يوجد الدافع إليها، لأن الحكماء يعتبرون هذه الأشياء جميعاً محايدة[٩٥].

أما التنظيمات التي وضعها الرواقيون للمدينة العالمية، فهي ضرورة أن تلـــتزم المدينة بالمساواة التامة بين الجنسين، إن لم نقل بين البشر جميعاً. طالما أن الطبيعة الإنسانية مشتركة بين البشر. وكل ما قاله الرواقيون حول الفضـــيلة ينســـحب على المرأة والرجل على السواء. وقد ألف كليانتس كتاباً يثبت فيه أن "الفضيلة متساوية بين الرجال والنساء" وتظهر حيوات العديد من زوجات وأخوات الرواقيين أن هذا كان أساساً راسخاً في المدرسة.[٩٦] وكان الدليل الذي اعتمد عليه الرواقيون لإثبات ذلك، أن العقلانية قاسم مشترك بين البشـــر جمـــيعاً. لقد رفضت الرواقية موقف أرسطو المميز بين الجنسين في القدرات العقلية[٩٧]. وكذلك موقفه القائل بوجود فروق بين البشر على أساس الطبقة والجنس[٩٨]. ففي مجتمع مثالي مترابط كهذا تسقط كل الفروق القائمة

93- Ibid, p. 327.
94- E. V. Arnold :- op cit, p. 276.
95- F. E. Devine :- op cit, p. 327.
96- E. V. Arnold :- op cit, p. 270.
97- M. Schofield :- The stoic idea of the city, p. 43.
٩٨- شذ بنايتيوس عن إجماع الرواقيين اليونان، فلم يؤمن بالمساواة الكاملة بين البشر.

علـــى الجنس والطبقة والدم ويحل محلها شعور بالقرابة والأخوة. ورفضت موقف أرسطو في قسمة البشر إلى عقلاء بالطبيعة (السادة) وأغبياء بالطبيعة (العبــيد) وآمنــت بمساواة مواطني المدينة العالمية في كل شيء. وهاجمت الــرق ، فلا يوجد إنسان عبد بالطبيعة، فنحن أخوة في الدولة العالمية، أخوة للعبيد وللأجانب على السواء. فالفرد أخو للبشرية كلها، وقلبه يحتضن الجنس البشـــري كلـــه[٩٩]. ومـــن كان يمتلك من الرواقيين عبيداً أمر بعتقهم. لكن الرواقييـــن مـــع ذلك لم يطالبوا صراحة بإلغاء نظام الرق كنظام اجتماعي، وأقــنعوا أنفســـهم بـــتقديم النصح بضرورة الاعتراف بنبل العبيد الأخلاقي وضرورة معاملتهم معاملة إنسانية[١٠٠].

ينبغـــي علينـــا الـــنظر إلى البشر جميعاً على أنهم مواطنون رفاق وأصـــحاب لنا. وهذا سبب قلة المنظمات في مدينة الرواقيين العالمية. إذ لا ضرورة لها طالما أن البشر يتصرفون فيها بإملاء ما لديهم من عقل طبيعي. فهذا العقل يمكن سكان المدينة من كسر كل قيود الأعراف التي لا تعتمد على العقل[١٠١]. وأن يعيشوا أخوة مترابطين. ولذلك لو سألنا الرواقية اليونانية عن نظـــام الحكـــم المقترح للمدينة العالمية ، نجد الإجابة لدى ديوجين لايرتوس "نظام الحكم الأمثل الذي ينادون به هو نظام مختلط من الديمقراطية والملكية والأرســـتقراطية[١٠٢] " وأكـــد نفس الشيء إرنست باركر فقال "إن الرواقيين

راجع:ـــ - T. A. Sinclair :- op cit. p. 275.

99- M. Hammond :- city – state and world state, p. 51.

100- M. L. Colish :- op cit. p. 37.

101- Ibid. p 39.

102- Diogenes Laertius :- op cit. VII. 131. p. 235.

جمـيعاً نظروا إلى الحكومة المختلطة على أنها الصورة المثلي للحكم."[١٠٣]

أمـا ف.إ. ديفنـي **F. E. Devine** فيقرر "أن الصورة المثلي للحكومة لدى الرواقيين هي صورة الجمهورية العالمية غير السياسية وغير المقترنة بأي تفضيل لنظام على آخر."[١٠٤] نصل إلى مسألة حاكم هذه المدينة. فنجد الرواقية اليونانية لا تعين حاكماً بشرياً لها. بل هناك حاكم أوحد لها عندهم هو الإله. فهذا الكون محكوم كله بالإرادة الإلهية، ويحتم الإله كل ما يقع فيه وهـو الحـاكم الأسمى للجميع[١٠٥]. فهناك حكومة للكون على رأسها الإله، الحـاكم والمشرع الأعظم، قائد الكون وسيده. وهذا ما قصده كريسيبوس في قوله "القانون ملك على الأشياء جميعاً البشرية والإلهية" فالقانون "تشييد الإله وحـده ، والكـون كلـه بيت الإله"[١٠٦]. ولا شك أن كريسيبوس والرواقيين متأثرون هنا بهيراقليطس الذي يجعل اللوغوس (زيوس) ملكاً على الجميع.

ولمـا كانت المواطنة في المدينة العالمية لا يحظى بها سوى الأخيار وحدهم ، فإنها مدينة صالحة وسعيدة حتماً. لكن الرواقيين وإن كانوا قد جعلوا الولاء الأول إلى المدينة العالمية، فإنهم لم يكونوا ثوريين بالحد الذي يجعلهم يخرجون على المدن الجزئية التي يعيشون فيها حيث ظلوا يحملون ولاءً لها. فعلى الحكيم أن يشارك في سياسة بلده. ولم يحدث أن تنكر زينون وكليانتس للـولاء لمدنهم، ولم يبخسوا أماكن ميلادهم قدرها[١٠٧]. وهذا ما فعله زينون عندما وجد اسمه مكتوباً على عمود الشرف في أثينا "زينون الفيلسوف" فطلب

103- F. E. Devine :- op cit, p. 323.
104- Ibid, p. 329.
105- Ibid. p. 326.
106- M. Schofield :- op cit, p. 86.
107- E. V. Arnold :- op cit, p. 275.

أن تضـــاف إلـــيه كلمـــة "الستيومي" اعتزازاً ببلدته الأصلية(١٠٨). لأن العقل يوصـــي بتمجـــيد الوطن، ولدى الحكيم الاستعداد للتضحية بحياته في سبيل وطنه. ولو كان زينون عدواً للمدينة ما كرمه الأثينيون، وما أسلموا له مفاتيح أســـوار المديـــنة ، ولا أقاموا له تمثالاً من البرونز، وكذلك ما قدرته مدينته ستيوم وأعلت من ذكراه(١٠٩).

لا تنادي الرواقية كذلك بإقامة مؤسسات للتكافل الاجتماعي في المدينة العالمية. فلا يحتاج مواطنوها إليها، لأنهم بطبيعتهم يقومون بدور هذه المؤسسات، فهم حيوانات اجتماعية بالفطـــرة "لدينا حنين دائم إلى مجتمع الأصدقاء الذي ننتمي إليه، ومن المحتمل أن حماسنا الغريـــزي الـــذي لا يمكـــن دفعه نحو الاجتماع بالآخرين والتعاون معهم هو تطلع حيوان اجتماعـــي وحيد لأن يجد سربه."(١١٠) غاية البشر جميعاً السعادة ولن يبلغوها إلا بالاجتماع مع الآخرين. وعقلنا يعمل بشكل تلقائي كعضو مجتمع أكبر ومن ثم يفضل خير الكل، يقول بنايتـــيوس "يجمع البشر رباط مشترك يتمثل في الحياة المشتركة واللغة، مما يدفع البشر إلى استحســـان المشاركة في التجمعات العامة، وإلى حشد كل الإمكانيات من أجل تحقيق حياة اجتماعـــية مزدهرة لهم ولأطفالهم والمقربين لهم."(١١١) اشتراكنا في ملكية العقل يحتم علينا الـــتزامات أخلاقية كل واحد نحو الآخر بالطبيعة، إننا نؤلف مجتمعاً واحداً طبيعياً، مجتمع موجـــودات عاقلة مترابطة ومتحابة(١١٢). ومع أن الاستقلال الذاتي نهج الحكيم، فإنه يحس بـــتقارب شديد مع نوعه ، إنه جزء من الكل، وعليه التزام بالعمل على خدمة هذا الكل. لقد فطرت الغريزة الاجتماعية فينا شيئين: ـــ العدالة ، وحب الواحد منا للآخر. وهما الشرطان

108- Diogenes Laertius :- op cit. VII, 12, p. 123.
109- Ibid. VII, 6. P. 115.
110- G. Murray :- Stoic, Christian, and Humanist, p. 117.
111- E. V. Arnold : Roman Stoicism, p. 286.
112- M. L. Colish :- The Stoic tradition, p. 38.

الأساسيان لقيام المجتمع(١١٣). وأكد شيشرون على نزعة الرواقيين الإيثارية وتفضيل المصلحة العامة على الفردية(١١٤).

لا يعيش الحكيم الرواقي منطوياً على نفسه، بل تقف الرواقية هنا على نقيض الأبيقورية؛ فلم يعد الكون لديها كومة من ذرات عشوائية، بل كل واحد مترابط. ولم يعد ينظر إلى الإنسان كفرد حر غير مقيد بأي التزامات نحو أحد مثلما الأمر لدى أبيقور، بل الإنسان لديهم مرتبط ارتباطاً متيناً بالمجتمع بواسطة القانون(١١٥). وتطرف بنايتيوس في هذا الاتجاه فوضع محل الاكتفاء الذاتي الأبيقوري مثلاً أعلى للخدمة العامة. الأعظم أهمية من ذلك رفعه للتعارض بين المجتمع المثالي للحكماء وبين العلاقات الاجتماعية اليومية(١١٦). فلم يعد الحكيم الرواقي خالياً من الانفعالات وبدون عواطف في المدينة العالمية، بل عضو فعال في مجتمعه يؤثر فيه ويتأثر به. ومشارك في كل الواجبات التي ترتبط بدوره في الوجود كما يأمره العقل. فإذا سألنا عما سوف يعود عليه من سعيه هذا إلى تحقيق سعادة الآخرين إذا كانت كل الأشياء الخارجية محايدة لديه ؟؟ كانت إجابة الرواقيين أن كل كائن في هذا العالم له دور يجب أن يؤديه على خير وجه، والا سوف يكون وجوده عديم القيمة. ولكي يكون الحكيم هكذا عليه إنجاز دوره في مساعدة الآخرين بصرف النظر إن كان هذا نافعاً له أم لا، فالحياة مسرحية وعلينا تأدية الدور المرسوم لنا فيها كأفضل ما يكون(١١٧). أما الأسلحة والحروب فغير مسموح

113- E. Zeller :- op cit, p. 224.
114- J. L. Saunders :- op cit, p. 125.
117- A. S. Bogomolov :- op cit, p. 295.
118- G. H. Sabine :- op cit, p. 151.
119- G. Murray :- op cit, p. 108.

بها في المدينة العالمية. فرغم تأثر الرواقيين بالنظام الإسبرطي والأفلاطوني، فإن مدينتهم العالمية لم تكن بأي حال مدينة عسكرية . وقد تمسك زينون وكريسيبوس بمبدأ ديوجين الكلبي "عن عدم فائدة الأسلحة(١١٨) " فمن المستبعد عن زينون أن يقوم الفرد بالحرب من أجل وطنه. فكل شيء في المدينة ملتزم بالفضيلة ومقيد بجو الحب المتبادل مع الجميع.

تلك هي الصورة التي تمنى الرواقيون أن تتحول المدن المتطاحنة إليها. فبدلاً من الصراع والحروب يسود الحب والسلام والصداقة، وبدلاً من القوانين المتغيرة الجائرة يسود قانون إلهي واحد على الجميع لا يظلم أحداً ولا يمكن أن يخرقه أحد وينجو من العقاب. وبدلاً من نظم الحكم الظالمة يسود نظام حكم مختلط يجمع مزايا الأنظمة الأخرى في داخله. ولسنا نعتقد أن زينون ومدرسته كان يقدم صورة لمدينة كانت قائمة في الماضي مثلما سوف يفعل توماس مور حديثاً، وإنما صورة لدولة مثالية مستقبلية(١١٩) مثلما فعل أفلاطون. يرد بها على ما لمسه وشاهده في الدولة التي يعيش فيها، كان يقدم صورة لما ينبغي أن تكون عليه المدينة السعيدة في المستقبل.

المدينة العالمية الرواقية في الميزان :-

حلم الرواقيون بعالم متحد لا ينبغي أن يظل بعد ذلك مقسماً إلى دول مستقلة، بل مدينة عظيمة واحدة، تستظل قانوناً واحداً مقدساً، تربط مواطنيها رابطة عمادها الحب المتبادل. حلموا بمجتمع واحد جديد. وبذلك قدم الرواقيون التنظير الفلسفي لما كان قد حققه الاسكندر الأكبر على أرض

120- M. Schofield :- op cit, p. 50.

١١٩- اعتقد معظم الشراح ذلك وعلى رأسهم "بالدري" Baldry راجع:

-J. M. Rist :- Stoic philosophy, p. 64. N2.

الواقـــع. وصدق بلوتارخوس عندما قال "إن ما مهدت له فتوحات الاسكندر عن طريق التاريخ قد أتمته الفلسفة الرواقية عن طريق العقل"[١٢٠].

وتـرك هـذا المشـروع التنظيري للدولة العالمية تأثيراً كبيراً على الرواقـية الرومانية وكذلك على الإمبراطورية الرومانية نفسها. "فعندما اتجه الرواقـيون بتصـوراتهم نحـو إصلاح الإمبراطورية الرومانية وجدت هذه الأفكـار بيئة أكبر من أي بيئة من الممكن أن يكون قد تنبأ بها زينون. وقد جُسد اهتمامه بإزالة كل الحدود والفواصل بين الشعوب أعظم تجسيد بعد ذلك بعـده قـرون فـي اقتراحات هيروكليس **Hierocles** العظيمة[١٢١] " وتأثر ماركوس أوريليوس وإبكتيتوس وشيشرون في الرواقية الرومانية بهذه المدينة العالمـية. إذ دافع أوريليوس عنها بشدة في تأملاته خاصة في الكتاب الرابع مـنها[١٢٢]، وأعلـى ابكتيـتوس مـن مكانـتها فـي "أحاديثه" في أكثر من موضع[١٢٣]. وتأثر بها شيشرون ، وتناولها بالشرح والتعليق كثيراً ، وحاول تطبـيق مـبادئ هذه المدينة العالمية على الإمبراطورية الرومانية[١٢٤]. وإن كـان قد جعلها مدينة ذات حكم ملكي وليس مختلط. وتأثر المؤرخ الروماني بـو ليـبوس **Polybius** بفكـرة الرواقييـن السابقة في تأريخه للحضارة الرومانية، إذ يسلم فيه بالمدينة العالمية تحت الحكم الروماني كحقيقة لا ريب .

١٢٠- د. عثمان أمين : المرجع السابق: ص ٢١٥.

121- A. A. long & D. N. Seldlgy: op cit, p. 435.

122- Marcus Aurelus :- Meditations, trans by:- A. S. L. Farquharson, Everyman's library, Dutton. 1961, B IV, 4. 29. P. 17. P. 20.

123- Epictetus :- Discourses, Trans by : E. Carter, J. M. Dent & Sons Ltd, London, 1910, III 244, 10-12, p.109, IV I, 106, p. 223.

124- M. L. Clark :- The Roman Mind, Harvard University press, 1966, p. 51.

فيها[١٢٥]. وقد أتيح لهذه المدينة الرواقية أن تحدث على مر الزمن آثاراً بعيدة المـدى ، فقـد ألقت طابعاً قوياً على فكرة القانون عند الرومان. وبقيت عند مشـرعيهم مصـدر إلهـام ، فلم يكن هناك مفهوم سياسي أقدر ملائمة من المفهـوم الرواقـي عـن المديـنة العالمية لتقديم قدر من المثالية إلى الولع والانشـغال الروماني بالغ الخسة بالفتح والغلبة للبلاد والمدن المختلفة[١٢٦]. كمـا استطاعت أن تؤثر في توجيه الدعوة المسيحية إلى المحبة والرحمة ، وأن تـوح إلـى جـان جـاك روسو وفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا نظرياتهم عن إخاء بني الإنسان وحقوقهم في الحرية والمساواة[١٢٧] .

اسـتلهم الكثـيرون النظرية الرواقية والحقيقة أن "جمهورية" زينون عمل فلسفي عظيم لا يقل في المكانة عن عمل أفلاطون. صحيح أنها أقصر بكثير ، لكنها لا تقل أهمية عن جمهورية أفلاطون. إنها الرد الإسبرطي على غريب أفلاطون الأثيني ، أو قل إجابة ليكرجوس على سقراط في جمهورية أفلاطـون[١٢٨]. والحقيقة أن الناس قد فتنهم إصرار الرواقيين على المساواة والإخـاء ، وألهـم الناس أحلاماً تصوروا فيها أشياءً أجمل بكثير من النظام الـذي يظلهم. وأخذ البعض يفر من الحضارة ، ويرسم صوراً خيالية لأقوام يعيشـون على الفطرة ويستمسكون بالفضيلة مثل يوهيميروس (حوالي ٣٠٠ ق.م) وأيامـبولوس (القـرن الثالـث) فـي كتابه "دولة الشمس" فالناس فيها

125- G. H. Sabine : - op cit, p. 152.
126- Ibid, p. 151.
١٢٧- د. عثمان أمين: المرجع السابق : ص ٢١٦.
128- M. Schofield : - op cit, p. 56.

متساوون في كل شيء ويعيشون في سعادة تامة(١٢٩).

ولا شـك أن بـذور القانون الدولي الحديث يرجع عهدها قديماً إلى مذهب الرواقيين اليونان في القانون الطبيعي: "ومن ثم يمكن النظر إلى فكرة المديـنة العالمـية الرواقية على أنها تتوسط المسافة بين النزعة الجمهورية **Republicanism** وبين نظرية القانون الطبيعي ، وذلك لأن مذهب المدينة الكونـية يـبقى المجتمع والمواطنة ويسقط كل شرط آخر كالتجاور المكاني والمعـرفة المشـتركة من مفهوم المواطنة، ومن ثم تضحي المواطنة طاعة مجموعـة مـن الأفـراد أوامـر العقـل القويـم، أي القانون كما تصوغه الطبـيعة"(١٣٠). ونجحـت الرواقـية في هذه المهمة ، "ولا توجد شهادة على صدق إنجاز الرواقيين لهذه المهمة -كما يقول سباين- مما حدث من ترسيخ لمفاهـيم حقوق الإنسان، والإنسانية والحكم العادل ، ذلك الترسيخ القوي في الضـمير الأوربي(١٣١) ". وعبر "ديفني" عن نفس الإعجاب بقوله "لا يعرف كثير من معاصرينا معرفة واضحة -ونحن نعيش في عصر يموج بمثل هذا الشعور الطاغي بالعولمة - أن الفيلسوف الرواقي قدم منذ وقت طويل المثل الأعلى السياسي العالمي، وصاغ دفاعاً فلسفياً عنه. مثلما لا يعرف المهتمون بـالهجوم أو الدفاع عن نظام الحكم المتوازن المميز للنظام الأمريكي - أن الكثـير مـن البراهين المعتمد عليها هذا النظام يضرب بجذوره فيما قام به الرواقيون قديماً من دفاع عنه"(١٣٢). ولكن يجب ملاحظة أن مدينة الرواقيين

١٢٩- و . و . تارن : - الحضارة الهللينستية، ص ١٣٤ ص ١٣٥.

130- M. Schofield : - op cit, p. 103.

131- G. H. Sabine :- op cit, p. 144.

132- F. E. Devine :- "Stoicism on the best regime", p. 323.

العالمــية تخــتلف بشدة عن ظاهرة العولمة المعاصرة؛ الأولى ذات أهداف إنسانية نبيلة أما العولمة المعاصرة فأهدافها احتكارية استغلالية لحساب قطب واحد.

أعــادت الرواقــية رسم المثل السياسية العليا بما يتناسب مع المدينة العالمــية، بعــد أن ثبــت انهيار دولة المدينة. وأدخلت الرواقية مفهوم أخوة إنســانية تسع العالم كله، ونادت بالمساواة بين البشر. وأكدت على أن المدينة اتحاد أخلاقي. هكذا تمنت الرواقية أن تقوم مدينة متحابة على أنقاض المدن التقليدية المتصارعة. ومما يحسب من حسنات لذلك أن الرواقية نحت جانباً – على الأقل- كل الأهداف الدنيا الفردية باعتبارها غير كافية، ومهدت الطريق للأفكار الكونية والإخاء البشري الذي جاءت المسيحية معبرة عنه[١٣٣].

لكــن هناك أوجه نقد تؤخذ على هذا التصور منها أنه تصور آحادي الــنظرة. إذ يلقــي واجباً ثقيلاً على الفرد نحو المحيطين به لكنه لا يقدم حقاً مساوياً له كتلك الحقوق التي كانت للمواطنة في دولة المدينة. فالمثاليون بين البشــر ندرة، أولئك المستعدون للاكتفاء بحياة يؤدون فيها الواجب فقط دون الحصول على أية حقوق[١٣٤]. كما أن هناك صعوبة كبيرة في التطبيق العملي لنظرية الرواقيين في المدينة العالمية؛ إذ لكي يكون البشر جميعاً مواطنين في مديــنة واحدة يجب أن يكونوا متساوين ، لكن الواقع يقول إنهم يختلفون خلقاً وقــدرة وظروفاً، فلم ولن يكون الناس متساوين، كما أن المساواة إن هي إلا شيء نظري فقط[١٣٥]. ويواصل "كار يد" السير في نفس الاتجاه الناقد فيقول

133- E. Caird :- op cit. p. 160.

134- M. Hammond :- city – state and world state , p. 47.

١٣٥ - و. و. تارن : – المرجع السابق ص ٣٥٢.

بوصـــفه مثل أعلى يظل شيئاً ذاتياً محضاً يوجد في نفس صاحبه، ولا يمكن أن يـتحقق فـي العالم الخارجي."[١٣٦] وهناك نقد ثالث أكثر خطورة هو أن العـالم يـتألف من رجال عاديين، قلة جداً فيه من الحكماء الذين مهما بلغت درجـة الحكمـة لديهم لا يمكن أن تصل إلى مرتبة الحكيم الرواقي، المعتمد علـى العقـل دائماً. وقد أحس الرواقيون أنفسهم بهذه الندرة ، بل واعتبروا وجـود الحكـيم من الندرة والاستحالة كاستحالة وجود العنقاء[١٣٧]. ومن ثم فالرواقية تنادي بمثل أعلى مستحيل التحقق لعالم خيالي من الحكماء الذين لا وجـود لهـم. وانتقد جورج سباين مدينة الرواقيين التي تقول بالمساواة بين البشر وإلغاء التمييز التقليدي بين اليوناني والبربري بقوله "لقد عملت الرواقية علـى إسـقاط هـذا التمييز العنصري ولكنها وضعت في الوقت نفسه محله تميـيزاً لا يقـل صرامة عنه هو التمييز بين الحكماء الحمقى، وهو بديل لا يحسّن من الأمر شيئاً"[١٣٨].

كمـا أنـه من الخطأ قسمة البشر قسمة صارمة إلى حكماء وحمقى. فأيـن هو هذا الإنسان الذي يظل حكيماً في كل تصرفاته؟ وأين هو الإنسان الذي يكون شريراً دائماً في كل أمور حياته؟؟ وانتقد "بيفان" مدينة الرواقيين بأنهـا تحاول التوفيق بين مثلين أعليين من الصعب التوفيق بينهما أصلاً:- المثل الأعلى الخاص بالانعزالية ، والمثل الأعلى للحب، إذ أننا عندما نختار أحدهما لابد حتماً أن نتناسى الآخر، ومن الخطأ أن يحاكم أي واحد منهما من منظور الآخر[١٣٩]. فإما أن أعيش محباً لذاتي ومصلحتي الشخصية، وإما أن أعيش محباً لغيري، ولا يمكن الجمع بين الأسلوبين.

136- E. Caird:- op cit, p. 126.
137- E. Bevan :- op cit, p. 71.
138- G. H. Sabine :- op cit, p. 145.
139- E. Bevan :- op cit, p. 69

الخاتمة

وبعد أن استعرضنا أسس المدينة العالمية الفاضلة عند الرواقيين اليونان، والبناء السياسي والاجتماعي لها بقي لنا أن نقول إنه بالرغم من كل ما قد يوجد في مشروع الرواقيين اليونان من جوانب ضعف وقصور يظل مشروعاً يكشف عن إنسانية الرواقيين العظيمة. إذ حاولوا -حتى ولو كان هذا نظرياً فحسب- أن يخففوا من ويلات عصرهم المضطرب على أفئدة معاصريهم، حاولوا تقديم علاج وبلسم لمعاصريهم ليتقبلوا واقعهم الأليم بصبر وجلد، وأن يحلقوا معهم في الحلم بصورة جديدة ناصعة للعالم تتمحي منها كل هذه التجاوزات وأشكال القهر والإذلال. لقد أعطت الرواقية الأمل لمعاصريها في غد مشرق سعيد، ولا ذنب لها في أن ما تخيلته وحلمت به صعب المنال -فمن قال أن وظيفة المفكر والمنظر العمل والتطبيق؟؟.

مصادر ومراجع الدراسة السادسة

أ- المصادر المترجمة إلى الإنجليزية :

1- **Aurelius (Marcus) :-** Meditation, trans by :- A.S.L. Farquharson , Everyman's Library, Dutton, New York, 1961.

2- **Epictetus:-** Discourses, Trans by:- E. Carter, J. M. Dent,& Sons Ltd, London, 1910.

3- **Laertius (Diogenes):** Lives of eminent philosophers, Trans by: R. D. Hicks, vol II, Harvard University press, Cambridge, 1972.

4- **Plato :-** Gorgias, trans by : M.A. Jowett, the dialogues of Plato , vol 1, Oxford, at the Clarendon press, London, 1953 .

5-

ب – المراجع العربية :

١- **أمين (د.عثمان):** الفلسفة الرواقية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.

٢- **تارن (و.و)** : الحضارة الهللينستية، ترجمة/عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة د. زكي على. الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م.

٣- **جيجين (أولف)** : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية. ترجمة د. عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة (د.ت).

٤- **راسل (برتراند)**:تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة د.زكى نجيب محمود. مرجعة د. أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م.

٥- **مطر (د. أميرة حلمي)** : الفلسفة عند اليونان. دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦م.

جـ - المراجع الأجنبية :

1- **(E.V):** Roman stoicism, the Humanities Arnold press, New York. 1958.

2- **Baker (H):** The Image of man, Harper torch books, New York, 1961.

3- **Bevan (E):** Stoics and skeptics, Barnes & Noble, inc, New York, 1959.

4- **Bogomolov (A.S):** History of Ancient philosophy, trans by: V. Stankevich. Progress publishers, Moscow, 1985.

5- **Caird (E):** The evolution of theology in the Greek philosophers, vol II, Glasgow, Macle hose, Jackson: 1923.

6- **Clark (M.L):** The Roman mind, Harvard University press, Cambridge, 1966.

7- **Colish (M.L):** The stoic tradition from antiquity to the early middle ages, Tuta sub Aegide pallas, leiden, 1985.

8- **Devine (F.E):** "Stoicism on the best regime," Journal of the History of Ideas, XXXI, 1970, p.p. 323-336.

9- **Hammond (M):** City-state and world state in Greek and Roman political theory until Augustus, Harvard University press, 1951.

10- **Hegel :** Lectures on the history of philosophy, trans by: E.S. Haldane, vol II, Routledge & Kegan Paul, London, 1955.

11- Horowitz (M.C): "The stoic synthesis of the

Idea of Natural law in man, four themes," Journal of the history of Ideas, 35, 1974. P.P. 3- 16.

12- **Inwood (H):** Ethics and human action in early stoicism, claredon press, Oxford, 1985.

13- **Long (A.A) & N Sedley**: The Hellenistic philosophers, vol I, Cambridge University press, 1992.

14- **Murray (E):** Stoic, Christian and Humanist, C.A. Watts & Co. Ltd, London, 1946.

15- **Rist (J.M):** Stoic philosophy, Cambridge University press, London, 1977.

16- **Horty (A.O):** "The two faces of stoicism, Rousseau and Freud," Journal of the history of philosophy, 34, 1996, p.p. 335-356.

17- **Sabine (G.H):** A history of political theory, 4th ed, Revised by: T. I. thorson, Dryden press, Hinsdale, 1973.

18- **Saunders (J.L)**: Greek and roman philosophy after Aristotle. The free press, New York, 1966.

19- **Schofield (M)**: The stoic Idea of the City, Cambridge University press, 1991.

20- **Sinclair (T.A)**: A history of Greek political thought. Routledge & Kegan Paul, London, 1967.

21- **Verbeke (G):** "Ethics and logic in stoicism," in: Atoms, pneuma and Tranquility, Ed by: J. Osler, Cambridge University press,

NewYork,1991, p.p. 11-24.

22- **Zeller (E):** Outlines of the history of Greek philosophy. Trans by: L.H. Plamet, Dover publications, inc, New York, 1980.

فهرس المحتويات

تم بحمد الله

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية